سلسلة في الدين والفلسفة

بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة

وجهات فلسفية في التعددية الدينية

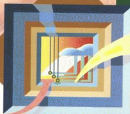
مصباح اليزدي عبد الكريم سروش

علي رضا قائمي نيا

ترجمة

حيدر حب الله





معهد الدراسات الاسلامي للمعارف الحكمية

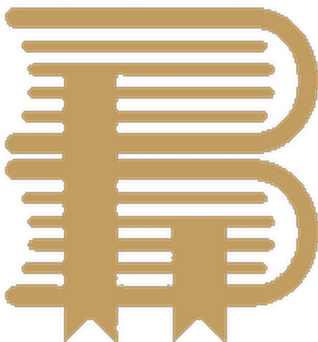
دار الهادي

بيروت - لبنان

معهد الدراسات الاسلامي للمعارف الحكمية

بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة

"وجهات فلسفية في التعددية الدينية"



دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

التعددية هي قبول التعدّد والاعتراف بالتكثر، وهي نظرية معاصرة تنهض على أساس رفض التنابذ والتخالف، وتسعى إلى إيجاد صيغة تآلفية تسمح بالانسجام بين الأديان والمذاهب المختلفة.

والجديد في هذا الطرح يتمثل في تحديد نوعية «الصيغة التآلفية» التي تسمح بتجاوز لغة النبذ ومنطق إلغاء الآخر.

وقد تفاوتت الرؤى والآراء في ذلك ضمن مراتب مختلفة ومستويات متعدّدة من القبول والرفض للآخر، أكثرها حدّة القول بقبول الآخر على أساس إلغاء النفس، وأقلّها حدّة هو الاكتفاء برفض إلغاء الآخر فحسب.

ترتكز «التعددية الدينية» (في نظر د. سروش) على تنوع استنتاجاتنا من النصوص الدينية (المبنى الأول) وتنوع تفاسيرنا للتجارب الدينية (المبنى الثاني).

والمبرر لتنوع الاستنتاجات هو أن النصوص بذاتها صامتة، كما أن مواجهة المتسامي يحتاج إلى تفسير.

ويتّم استنطاق النصوص وتفسير المواجهة بأشكال متنوعة مما يفسر لنا ظهور التعددية الدينية داخلياً وخارجياً.

ويعتبر المبنيان المذكوران هما الأساس الذي ترتكز عليه التعددية الدينية من بين المباني الأخرى.

يمكن مناقشة المبنى الأول (في نظرنيا) من جهات:

الجهة الأولى ـ عدم وجود ملازمة منطقية بين التعدد (في فهم الدين) والتعددية (الاعتراف بالتعدد).

الجهة الثانية ـ أولاً: أين يكمن جوهر الدين بالتحديد برأي التعددي؟ هل يتمثّل

جوهر الدين في المعتقدات (البعد المعرفي للدين)؟ أم في الأعمال (الفقه والأخلاق)؟ أم في الإحساسات والتجارب الدينية؟ هذا ما لم توضحه النظرية (عنصر ابهام).

ثانياً: هل التعدد يطال جوهر الدين أم لا؟

فلو اعتبرنا التجربة الدينية هي جوهر الدين، فلا يمكننا استنتاج نظرية التعددية الدينية، لأن الأفهام ليست إلا شيئاً خارجاً عن جوهر الدين.

ولو اعتبرنا الأفهام المتنوعة هي جوهر فيمكننا حينئذ استنتاج التعددية الدينية، ولازم ذلك أن التدين هو نفس هذه الأفهام المتنوعة للدين، وبمجرد الحصول على فهم النصوص المنزلة فإننا سنحظى بالسعادة والنجاة. وعدم صحة هذا الافتراض من الوضوح بمكان.

ولو اعتبرنا الأعمال الدينية هي جوهر الدين، فهذه الأعمال ، الداخلة على الأقل في جوهر الدين ، إما أنها أعمال خاصة في دين معين، أو أن أي عمل يمكن أن يكون داخلاً في جوهر الدين.

والفرض الأول مخالف لنظرية التعددية الدينية؛ لأن التعددي لا يمنح القيمة لعمل خاص، بل ينظر إليه نظرة آلية أداتية.

وأما الفرض الثاني فهو ينسجم مع النظرية التعددية، ولكنه يشكل مصادرة على المطلوب كما لا يخفى.

ويمكن مناقشة المبنى الثاني على النحو التالي:

إن الادعاء بوحدة التجربة الدينية في جميع الأديان ينسجم مع التعددية، بينما الادعاء بتعدد التجارب الدينية بتنوع الأديان ينسجم مع الإنحصارية، وعليه فلا مفر للتعددي من الالتزام بوحدة التجربة الدينية في جميع الأديان.

إلا أنه بطرح استحالة التجربة الدينية بلا تفسير، لم تعد ثمة إمكانية لاستنتاج التعددية الدينية، إذ أن التجربة الدينية مستحيلة من دون تفاسير، والتفاسير داخلة في متن التجربة الدينية ـ وفقاً لـ«هيك» ـ وهذا يعني بالضرورة أننا نواجه تكثّراً في نفس التجارب الدينية الأمر الذي يسجل لصالح الانحصاري، وينفي إمكانية التعددية.

ومن جهة ثانية: فإن تنوع التجارب لا يشكل مبنى لنظرية التعددية بالضرورة، لعدم إنسجامه مع المبنى الأول.

ومن جهة ثالثة: فإن الإنحصاري لديه دليل أيضاً على تنوع التجارب بيد أنه لا يلتزم بالتعددية.

ومن جهة رابعة فإن الإلتزام بحقانية جميع الأديان فيه إغفال للجانب التدريجي في ظهورها، وللمواجهة التاريخية التي حصلت بين الرسل والنصوص الدينية المنزلة من جهة، والأوضاع السائدة للدين السابق من جهة ثانية.

الشيء الملفت في هذا السجال الدائر والذي يساعدنا على الغور في خلفيات النظرية التعددية هو ما يمكن أن تحدثه الثغرة العميقة ـ التي كشف عنها نيا في مقالته: بين «التعدد» و«التعددية».

فالتعددية هي القبول والإعتراف بالتعدد والتكثر الموجود في الواقع، وفي ذلك خلط كبير بين الواقع كما هو على علاته، وبين الحق الذي ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع.

إن الحلم الذي يراود أتباع الرسالات والمصلحين عموماً هو إيجاد القنوات التي تتيح للواقع أن يتطابق مع ما ينبغي أن يكون عليه من حق. ولكن نظرية التعددية الدينية تعالج هذه المشكلة من زاوية مبهمة مضلّلة: هل المطلوب هو أن يتوافق الحق مع الواقع؟ أم المطلوب هو أن يتوافق الواقع مع الحق؟ فالرأي المعتمد لدى التعددي هو تغليب جانب الواقع على جانب الحق، والاعتراف به على علاته، واستنتاج الحق من الواقع كما هو. وهذا هو الدور التضليلي الذي لعبته هذه النظرية بامتياز كبير. فالإعتراف بالتنوع لم يشكل معالجة حيوية للأزمة الثقافية الدينية بمقدار ما ساهم في محاصرة هذه الأزمة على أساس تطويع الحق ولصالح الواقع نفسه.

هذا و للتعددية استخدامات واصطلاحات تحتاج إلى، التنقيح والتمييز بينها، منعاً للخلط التعسفي الذي يمكن أن يحصل في مقام الاستنتاج وفي مقام إصدار الأحكام.

وهذه المسألة تعتبر إحدى المداخل الرئيسية للحديث عن التعدّدية، وهي في الوقت نفسه مثار جدل كبير بين الانحصاريين والتعدديين، إذ نجد الإنحصاري يلّح دوماً في المطالبة بتحديد الاستخدامات الممكنة لمدلول «التعددية» والتمييز بينها، ويعيب على التعددي إهماله لهذه الناحية مما يسبب الإبهام والإلتباس على مستوى نتائج البحث

الموهومة. في حين يتخفّف التعددي من أية التزامات منطقية قد تخضعه لمنهج صارم لا تألفُه طبيعةُ بحثه التحرّرية، ولا ذوقيته التعددية.

ومهما يكن، فإننا مضطرون إلى تحديد استخدامات مصطلح «التعددية» منعاً للإلتباس الحاصل في مجمل النتاج «التعددي». وهذا الاهتمام نلحظه بوضوح في المقالة الأولى والمقالة الثالثة من هذا الكتاب.

يذكر الشيخ اليزدي (في مقالته) للتعددية استخدامات أربعة:

١ ـ التعددية بمعنى التعايش السلمي والتسامح الديني، بأن نقلع عن التفكير في إلغاء الآخر، فيمكن لك أن تعتبر نفسك على حق ، نظرياً ، والآخرين على باطل. ولكن عليك ، عملياً ، أن تنسجم معهم.

٢ ـ التعددية في مظاهر الدين الواحد. فكل الأديان هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة، والاختلاف بينها ليس في جوهر الدين وإنما في فهم الدين، ومنشأ الاختلاف في فهم الدين هو المرجعية الثقافية الخاصة التي تساهم في تكوين الفهم الديني، أما الحقيقة الخالصة والعارية، فليست بيد أحد، وليس لأحد أن يعيب على الغير فهمه للدين بل نؤمن أن الجميع حق وصواب.

٣ ـ التعددية في حقيقة الدين نفسه، فليس هناك حقيقة واحدة، بل حقائق متعددة متكثرة، وهي جميعها حق وصواب حتى ولو كانت متناقضة فيما بينها.

٤ ـ ثمة تصور رابع للتعددية معدّل عن القول السابق، وهو أن الحقيقة عبارة عن مجموعة من الأجزاء والعناصر التي يمكن العثور على بعض منها في كل دين من الأديان، من دون أن يكون أحد هذه الأديان جامعاً للحقائق كلها.

وهو في حين يقبل التعددية بالمعنى الأول، نجده يرفضها بالمعنيين الأخيرين رفضاً مطلقاً، بينما يتحفظ بعض الشيء على المعنى الثاني.

وتعتبر تحفظاته على الاستخدامات الثلاثة الأخيرة جديرة بالدراسة، والتأمل.

وفي حين يرى الشيخ اليزدي أن المفارقة التي وقع فيها التعدّديون هي مفارقة تاريخية، فالتعدّدي أشبه بمن يستنبت الزرع في صحراء قاحلة ومحيط مختلف جوهرياً. فإن التنقيب بين كلمات مقالته وحروفها يفيدنا أنه قد كشف عن عمق

الافتراق القائم بين «التعدد» و«التعددية»، ويمكن إزاحة الستار عن هذه التعمية الحاصلة في المسألة على أساس الفجوات الثلاث التالية:

١ ـ التعميم في الكم (من التعدد المحدود إلى التعددية الشاملة).

٢ ـ الطفرة في النوع (من التعدد الظني إلى التعددية الشكّاكية).

٣ ـ الانقلاب على المبدأ (من التعدد في الفروع إلى التعددية في الأصول).

وكل منها جرى استخدامه في النظرية التعددية بلا مبرر. مما يكشف عن ثغرات وفجوات في داخلها تدعو إلى تهافتها وبطلانها.

المقالة الاولى:

التعدّدية الدينية

الشيخ مصباح اليزدي

ـ تحديد المصطلح والمفهوم:

ليس هناك أي إبهام في المدلول اللغوي لمصطلح «البلورالية» (بلوراليسم): فـPlural تعني الكثرة والجمع، و«البلورالية» تعني القبول بهذه الكثرة والتعدد.

إن الاصطلاح المعروف للبلورالية مستمدّ من الثقافة الغربية، فقد كان متداولاً في البداية في العرف الكنسي، بحيث إنهم كانوا يطلقون كلمة البلورالية بحق ذلك الشخص الذي يمتلك عدة مناصب كنسية.

بيد أن هذا الاصطلاح قد اكتسب مدلولاً معاصراً آخر في الميدان الثقافي، وصار يعني في المجال الفكري والديني ضرورة تقبّل العقائد والمناهج المختلفة. فبعد اتساع مجال الارتباط بين المجتمعات المختلفة لا سيّما بعد الحروب الدينية والمذهبية الشديدة (أعم من الحروب الصليبية بين المسيحيين والمسلمين والحروب بين أتباع المذاهب المسيحية أنفسهم والتي ما تزال مستمرة حتى اليوم بين الكاثوليك والبروتستانت سيما في أيرلندا التي تمثّل نموذجاً بارزاً في هذا الاطار في الفترة الأخيرة)، وبعد الآثار السيئة جداً التي خلّفتها هذه الحروب. بعد كلّ ذلك تعزّز الاعتقاد بضرورة الاعتراف بالمذاهب الأخرى والدخول في مرحلة السلم معها، وبأن حصول الانسجام بين المذاهب والمدارس الفكرية المتعدّدة يصب في مصلحة المجتمع كلّه، فهذه الحروب فرضت تقبُّل المصالحة بين الأديان وذلك بهدف، لا أقل، تخفيف الأرضية الباعثة على اندلاعها واشتعالها.

ـ معاني التعدّدية الدينية:

من الواضح أنه لا يوجد تعريفٌ كاملٌ وجامعٌ للخصوصيات المتّفق عليها للتعددية يمكن أخذه منها، إلاّ أننا سوف ندرس ثلاثة أنواع من الاستخدامات لهذا المصطلح وهي:

١ ـ المعنى الأول:

المداراة والتعايش السلمي الهادف الى الحيلولة دون وقوع الحروب والخصومات، وبعبارة أخرى إنَّ التعدد والكثرة يجري قبولهما هنا كواقعة اجتماعية؛ إذ أنه ليس في مصلحة المجتمع أن يعمل كل طرفٍ على إلغاء الآخر، بل المطلوب هو أن يكون هناك نوعٌ من التعايش دون صيرورة الجميع شيئاً واحداً.

إن هذا النوع من التعددية لا يعني بالضرورة أننا نقول بالكثرة في عالم الحقيقة، بل الكثرة هنا إنما هي على مستوى الواقع الاجتماعي والتي لا تنافي اعتقاد كل فئةٍ بأنها على الحق؛ أي أن كل فئةٍ تعتبر نفسها من الناحية النظرية على حقّ فيما الآخرون على باطل، أما من الناحية العملية فإنها، رغم ذلك، تنسجم مع الآخرين.

هذا هو أحد معاني التعددية الذي يمكن أن يكون له حضورٌ في مجالات عديدة.

فعلى المستوى السياسي من الممكن أن تكون هناك أحزابٌ متعددةٌ تؤمن بمبادىء اعتقادية مختلفة وتدافع عنها، إلاَّ أن هذه الأحزاب لا توقع الخصام فيما بينها؛ فمثلاً بعد الحصول على أكثرية الآراء يقوم ، عملياً ، حزبٌ أو ائتلاف أحزابٍ بتشكيل الحكومة، وهذا هو تقبل وتحمّل الآخرين على الصعيدين السياسي والاجتماعي. إلاَّ أن الاعتقاد النظري لكل فريق بتصوّراته ومبانيه الفكرية يبقى ، مع ذلك ، قائماً، بل حتى الصراع في دائرة الكتب، والمنشورات، ومجالس البحث، والمناظرات هو الآخر يبقى موجوداً، فكلّ شخصٍ يدافع عن اتجاهه، ويصرّح بأنَّ النظريات الأخرى غير صحيحةٍ بنظره، إلاَّ أنه في مقام العلاقات الاجتماعية والسياسية يبدي تعاوناً مع الآخرين.

وهكذا الحال في إطار الأديان والمذاهب، فإن الفرقتين الدينيتين أو المذهبيّتين، في عين الوقت الذي تختلف فيه توجهاتهما الخاصة، تقومان باحترام بعضهما البعض، وتتجنّبان عملياً أي نوعٍ من المواجهة والتخاصم. فمثلاً الشيعة والسنَّة في العالم الإسلامي لا بد لهما من العيش في أجواءٍ من المداراة والأخويَّة. نعم، هناك من يعتقد بأنَّ أتباع المذهب الآخر لا بد أن يُزالوا من على خارطة الوجود، ومثل هذه التوجهات كان لها وجودٌ في الماضي وما يزال لها وجود اليوم أيضاً بدرجةٍ أو بأخرى في بعض المناطق. فهناك التعصّب الشديد الذي يرى أن المذاهب الأخرى خارجة عن الإسلام

كلياً، ويعتبر أن أتباع هذه المذاهب هم مشركون وينسب، بكل بساطة، إلى أكثرية المسلمين، الشرك والكفر والإلحاد، إلاّ أنه، وفي مقابل ذلك، هناك من يرى أن المذاهب الأخرى يمكن قبولها، وهذا هو التعايش. أي، أنه يمكن أن تمارس الحياة الإسلامية مع هؤلاء، مع بقاء كلّ إنسانٍ على اعتقاده بأنّ نظره هو الصحيح بينما الآخرين ليسوا كذلك. ومع ذلك، فهناك نوعٌ من التعايش الأخوي في المجال العملي.

هذا هو أحد مفاهيم التعدّدية، وهو، من وجهة نظرنا، مقبولٌ تماماً، كما هو مورد قبول الإسلام أيضاً.

إن التعددية الآنفة مقبولة أيضاً على صعيد العلاقة بين الأديان الإلهية، فليس هناك، مثلاً، من تصادم، بين أتباع الإسلام والمسيحية واليهودية، بل إنهم يتعايشون بكل احترام وأدب في ظل حياة مسالمة، فهم يتلاقون ويتباحثون ويتناظرون فيما بينهم، وهناك علاقات تجارية فيما بينهم. وعلى كلٍّ فهذا النوع من التعددية لا ربط له بالفكر والنظر.

إذا فسّر أحدٌ التعددية بهذا الشكل فإن هذا المعنى موجودٌ في الإسلام، فهناك تأكيدٌ في القرآن الكريم، وفي سيرة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام، على العلاقات بين الفرق الإسلامية المختلفة. إنّ شعارنا هو وحدة الشيعة والسنّة، وهذا الموضوع مطروحٌ منذ زمن الأئمة عليهم السلام فقد كان يجري تشجيع الشيعة وأهل السنّة على المشاركة في الصلاة وتشييع الجنائز، وسائر الأمور الأخرى التي تقوم بها كل فرقة؛ وكذلك تشجيعهم على الذهاب لعيادة مرضى بعضهم: وإذا كانوا قادرين على المساعدة فليفعلوا، وأمثال هذه النصائح والتوجيهات كان لها وجودٌ ، منذ صدر الإسلام ، بين الفرق الإسلامية المختلفة، وكذلك بين الأديان المختلفة أيضاً.

إنّ لدينا آياتٍ كثيرةً في هذا لمجال ناصّة على أنه ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم**﴾[1]، إن الله لا ينهاكم عن الارتباط مع هؤلاء، أي فليكن لكم معهم روابط صداقةٍ وإحسانٍ، وكذلك من الضروري أن يكون

(١) سورة الممتحنة، الآية ٨.

سلوككم معهم سلوكاً عادلاً. إن هناك آياتٍ صريحةً بهذا الخصوص، ولسنا بحاجةٍ إلى الآيات المتشابهة التي تفسيرها مورد خلاف. وعلى أي حال، فهذا الأمر يعدّ من قطعيات الإسلام، وليس هناك من شكٍ بين العلماء المسلمين، سواءٌ الشيعة أو السنّة، على أن الإسلام يوافق على تعايش سلمي مع أهل الكتاب. من الطبيعي أن هناك تمايزاتٍ ناشئة عن قبول أهل الكتاب بذلك، إذ إنهم يعملون طبق قوانينهم. أما المسائل المشتركة والعلاقات المتبادلة فهناك حلولٌ أخرى لها: فهل يدفعون الضرائب الإسلامية أو لا؟ إن المسلمين يدفعون هذه الضرائب طبقاً لوظائفهم الشرعية، ويقدّمون الخمس والزكاة بنيّة القربة، إلاّ أنه ماذا يفعل أولئك الذين لا يشعرون بأن الخمس والزكاة من وظائفهم الشرعية؟ لقد طرح فيما يتعلق بهم تأدية «الجزية»، وهذه مباحث مختلفة يجري طرحها في الفقه والحقوق، إلاّ أنه وعلى كل حال فقد جرت الموافقة على وجود تعايشٍ سلمي بين عدة أديانٍ إلى جانب بعضها البعض.

يستند أولئك الذين يطرحون موضوع التعددية إلى شواهد من هذا القبيل، ولعلهم يقولون بأن الاسلام قد قبل اليهود والنصارى، فهم يعتمدون على هذه الآيات نفسها، بيد أنهم مع ذلك يخرجون بنتائج مغايرة، فهم يستنتجون مثلاً المعنى الثاني أو الثالث للتعددية في حين أن تلك المعاني لها وضعها الخاص الآخر والذي سنبحث فيه إن شاء الله تعالى.

٢ ـ المعنى الثاني:

إن هناك ديناً واحداً جاء من الله تعالى إلاّ أن له مظاهر متعدّدة: فالمسيحية واليهودية والاسلام، بالمعنى الخاص له، وكل الأديان ما هي إلاّ مظاهر لحقيقةٍ واحدة: فالاختلاف ليس قائماً في جوهر الأديان وإنما هو في فهم الدين، فهناك من فهم ذلك الأمر الإلهي بصورةٍ خاصّةٍ فصاروا يهوداً، وهناك مجموعةٌ أخرى فهمت بشكلٍ آخر وأصبحت مسيحية، وفهمه جماعةٌ آخرون بشكلٍ ثالثٍ وأصبحوا على ضوء ذلك مسلمين، فالحقيقة واحدة هنا، أما الحقيقة العارية فليست بيد أحدٍ، وإنما يقوم كلّ شخصٍ بإدراك مظهرٍ من مظاهر هذه الحقيقة الأمر الذي يكون من وجهة نظره صحيحاً.

إنَّ البحث في الصحة والبطلان ليس له معنى من الأساس، فعلينا أن لا نقول بأن

هذا المذهب صحيحٌ وذلك باطلٌ، أو أن هذا الدين صحيحٌ وذلك باطلٌ. فهذه الأبحاث ليس لها مكانٌ أصلاً؛ وذلك لأن كلّ شخصٍ يحصل على إدراكٍ لهذه الحقيقة طبقاً لذهنيّته وظروفه الخاصة.

هذا الكلام خطأ طبعاً؛ وإلاَّ فلماذا تعرّض الأنبياء لأتباع الديانات السابقة؟ فهذا القرآن الكريم يتكلَّم عن المسيحية مثلاً ويقول: ﴿**كبرت كلمةً تخرج من أفواههم**﴾[1]، أي إنَّ هذا الكلام الذي تقولونه من أن الله له ولدٌ هو كلامٌ خاطىء جداً وهو افتراءٌ عظيم، أو ﴿**تكاد السماوات يتفطَّرن منه**﴾[2] (من مثل هذا الكلام)، إن هذا تعرّض للأديان الأخرى، فما هو العمل مع ذلك؟ لقد هيَّأ أصحاب هذا التفسير للتعددية جواباً لهذا الأمر، غايته أنهم قد لا يرون صلاحاً في التصريح فيتكلّمون عن طريق المواربة، وأحياناً تكون هناك ظروفٌ تجعلهم يتكلّمون بصراحة.

إن جوابهم هو أن ما بأيدينا ليس كله ـ كلمةً كلمةً ـ من الوحي الإلهي، فإنَّ النبي ـ أيّ نبي ـ يتلقَّى الوحي وفقاً لذهنيته الخاصة، ومن الممكن أن يكون قد حصل عنده اشتباهٌ في هذا الأمر بحيث لا يكون الله تعالى قد قاله، ومع ذلك فالنبي قد تلقَّاه على هذه الشاكلة. إذاً فحتى الأنبياء أنفسهم من الممكن أن يكون قد حصل لهم اشتباهٌ في فهم هذه الحقيقة. وأساساً، ليس هناك ما يضمن صحَّة فهمهم، فهم بشرٌ أيضاً، وفهمهم هو فهمٌ بشريّ، ومرهونٌ بظروفهم الذهنية الخاصة، وهذه الظروف والشروط مرتبطةٌ بمعارفهم التي حصَّلوها عن طريق العلوم الأخرى.

وعليه فالمعرفة الدينية ـ حتى معرفة الأنبياء ـ تابعةٌ للمعارف العلمية، السياسية، الاجتماعية، وللقيم الحاكمة على المجتمع؛ فإن مجموع هذه الأمور هو الذي يولّد فهم الانسان، وبناءً عليه تأخذ التعددية لنفسها هنا معنى آخر، فان الظاهر منها هو أن هناك اعترافاً بوجود حقيقةٍ واحدةٍ وثابتةٍ إلاَّ أن عمق المسألة هو في عدم قدرة أي إنسان ـ حتى النبي ـ على العثور على هذه الحقيقة، فحتى الأنبياء ليس بمقدورهم ذلك، وبالتالي فالحقيقة لله تعالى فقط.

(١) سورة الكهف، الآية ٥.

(٢) سورة مريم، الآية ٩٠.

وفقاً لما تقدَّم يطرح التساؤل التالي نفسه وهو أنه: كيف يثبت الله تعالى نفسه؟ فهل مثل هذا الشيء يقبل الإثبات أم لا؟ وكيف يمكن إيجاد الرابطة معه؟ أساساً هل يمكن أو لا؟ إن ذلك بحثٌ آخر والظاهر أنه لا جواب له.

لنفرض أن الله تعالى موجودٌ، وأنَّ الوحي عبارةٌ عن أمرٍ واقعيّ، إلاَّ أنهما خارجان عن متناول أيدينا، ولا يدخلان في دائرة معارفنا، فإن ما في متناول آيدينا هو حصيلة استنتاجات الأنبياء أنفسهم فحسب. فعلى المستوى الإسلامي مثلاً، يمكن القول بأنه ما أكثر الاستنتاجات التي خرج بها نبي الإسلام ﷺ من الوحي قبل ١٤٠٠ سنة، والتي كانت تابعةً لمعارفه الطبيعية، الماديَّة، الاجتماعية، ولقيم زمانه التي كان يرجع إليها، إلاَّ أن العلوم اليوم قد أبدت تطوراً، ففيزياء اليوم متفاوتةٌ تفاوتاً كبيراً مع فيزياء الأمس، وعلم الفلك اليوم صار يمتلك نظرةً أكثر واقعيةً من علم الفلك القديم، وبناءً عليه يمكننا نحن أن نفهم بشكلٍ أفضل بكثيرٍ مما فهمه الأنبياء أنفسهم.

وعلى أي حال، فإن ما يستحصله الإنسان، حتى الأنبياء، لا يمكن أن يحوز على الصحة والضمانة المطلقة، فليس هناك حقيقةٌ إلهيةٌ ثابتةٌ، وهذه الحقيقة ليست في متناول يد أحد، والشيء الذي يقع تحت تسلّطنا إنما هو مجموعةٌ من الأفهام المختلفة التي لا يمكن أن ندَّعي، وبصورةٍ قاطعةٍ، ما هو الصحيح أو الأفضل منها. نعم، يمكن ترجيح فهمٍ على فهمٍ آخر من خلال مجموعةٍ من القرائن، فمثلاً ، مع الأخذ بعين الاعتبار التطوّر الواسع للعلوم المعاصرة ، يمكننا القول بأن فهمنا أفضل من فهم القدماء، لكن في النهاية كلّ إنسان لديه فهمٌ خاصٌ عن دينه، فأتباع المسيحية واليهودية والإسلام كل واحدٍ لديه فهمٌ خاصٌ به، ولا يمكننا أن نجعل واحداً من هذه الأفهام أرجح من الآخر، فليس هناك صراطٌ مستقيمٌ واحدٌ، وإنما طرقٌ مستقيمةٌ ومختلفةٌ كلٌّ منها يمكن اعتباره صحيحاً، وبعبارة أخرى؛ تؤثّر الظروف (كالظروف العلمية الحاكمة على المجتمع، الأوضاع المادية، المحيط الاجتماعي) في إيجاد فهمٍ لدى فردٍ ما بحيث يعتبره صحيحاً فيما ينفي وجود طريق آخر.

هذه التعددية تعني القبول بعدة أشكالٍ للفهم، وعدة أنواع للاستنتاج، وعدة أنماط أيضاً للمعرفة بحقيقةٍ واحدةٍ، حتى لو كانت متضادَّة مع بعضها البعض.

طبعاً «الحقيقة الواحدة» ليست سوى مجرّد فرضٍ نفرضه نحن هنا، وإلاّ فما نقوله من الحقيقة الواحدة إنما يمثّل الحد الأعلى من فهمنا نحن، وهو فهم خاص بنا، ولعلّه ليس صحيحاً أيضاً. إذا كان هناك مثل هذه الحقيقة الواحدة فهي ليست في متناول أيدينا، والشيء الذي في متناولنا إنما هو الأفهام المختلفة والتي لا ترجيح بينها. وبناءً عليه، فلا بد من قبول الجميع، وتصحيحه، وتجنّب الحديث عن فهم خاطىء.

ووفقاً لذلك، لا يحق لنا القول بأن المسلمين يفكّرون بشكلٍ أصحّ من المسيحيين أو العكس، وأساساً، ليس هناك، فيما نحن فيه، معنى للجيد وغير الجيد، الصدق وعدم الصدق، وليس ثمة دليل على ترجيح واحدٍ على آخر، أو التعصّب والحديث عن ضرورة صيرورة الآخرين مثلنا وأن يفكّروا على طريقتنا.

وهكذا الحال داخل دائرة الدين الواحد أيضاً، فلا ترجيح لمذهب على آخر، كما لا يوجد دليلٌ على اعتبار هذا الاستنتاج مقدّماً على ذلك أو هذا المسلك مرجّحاً على الآخر.

٣ـ المعنى الثالث:

ليس هناك من حقيقةٍ واحدة: أي أنه ليس هناك حقيقة واحدة حتى بالشكل المتقدم المفروض لها، بل الحقائق نفسها متعدّدة وكثيرة.

لقد كان التفسير الثاني المتقدّم يفترض وجود حقيقةٍ واحدة، باسم الإسلام، مقبولةٍ ومعترفٍ بها عند الله تعالى على أنها الحق، غايته أنها ليست في متناول أيدينا، ولهذا يمكن القول بأن كل ما يفهمه أي شخص هو حق. أما الرؤية الثالثة هنا فهي رؤيةٌ مختلفةٌ؛ إذ تقول بأنه أساساً ليس هناك، حتى باطناً وواقعاً، حقيقة واحدة بل الحقائق كثيرة.

يختزن هذا النوع من التعددية إشكالاتٌ أكثر، إذ إننا نواجه هنا تناقضاً، فلا يمكن القول بأن الوجود والعدم، الصدق والكذب، متجامعين، كما لا يمكن القول بأن الصدق صدقٌ والكذب صدقٌ أيضاً. وهكذا لا يمكن القول بأن التوحيد صحيحٌ والشرك صحيحٌ أيضاً، وأنهما مشتركان في الحقيقة.

إن التعددية من النوع الثالث مستهجنة وغير مستساغة أبداً وهي أكثر إثارةً للتعجب

من النوع الثاني لها، فإنها تقول بأن كلا القولين في الواقع صحيحان، وهذا النوع من التعددية مذمومٌ جداً إذ إنه يذهب إلى أن العقائد المتناقضة كلّها حقيقية ومعتبرة حتى مع قطع النظر عن اختلاف أفهامنا.

ـ الصيغة المعدلة للمعنى الثالث للتعددية:

نعم هناك شكلٌ معدّل لهذا النوع من التعددية يمكن اعتباره بمثابة نوع رابع لها، ألا وهو أن الحقيقة عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأجزاء والعناصر التي يمكن العثور على واحدٍ منها في كل دينٍ من الأديان، ومن هنا، فالحقيقة ليست أمراً وحدانيّاً متعلّقاً بموضوعٍ واحدٍ، وبالتالي فليس لدينا دين جامع، وإنما مجموعة من الأديان تشتمل على حقيقةٍ واحدةٍ بحيث إنَّ كلَّ واحدٍ منها يشتمل على بعضٍ من هذه الحقيقة؛ ففي الإسلام يمكن العثور على قسمٍ من هذه الحقيقة فقط، ويمكن العثور على قسمٍ آخر في المسيحية، وعلى قسمٍ ثالثٍ في اليهودية، ورابع في عبادة الأصنام. وباختصار ليس هناك أي دينٍ يمكن أن يكون جامعاً للحقائق كلِّها وخالصاً من الباطل كلّه، وكذلك لعلَّه ليس هناك أيّ دينٍ لا يمتلك أي سهمٍ من الحقيقة.

هذه التعددية تعني أنه يمكن العثور على قسمٍ من الحقيقة في دينٍ ما؛ ومن هنا فلا يمكن للمسلم ولا لأي شخصٍ آخر أن يقول بأن ديني قد وصل إلى الحقيقة كلّها. هذه هي الصيغة المعدّلة لنظرية التعددية ذات النوع الثالث.

حسناً، في النظرية الثالثة كانوا يقولون بالنسبة لقضيةٍ واحدةٍ (ذات موضوعٍ ومحمولٍ واحدٍ) مثل «الله واحد» أو «الله متعدّد» يقولون بأن الاثنين صحيحان، فالله واحدٌ قضيةٌ حقيقيةٌ، وكذلك الله غير واحدٍ أيضاً قضيةٌ حقيقيةٌ!! فهل من الممكن أن يكون هناك من يعتقد بمثل هذا الكلام؟! أو أن القائل به في الحقيقة ليس إلاّ الشكّاكون.

إن الشكّاكية ناشئةٌ عن رؤيةٍ معرفيةٍ لهؤلاء الأفراد الذين يقولون بأن التناقض غير محال أساساً. لقد بيَّنتُ بأن هذه النظرية تعدّ من النظريات المتهافتة: لأن الفهم العام للبشر، وكل العقلاء والسالمين، لا يمكنه القبول بمثل هذا الكلام، فإن هذه التعددية

تستلزم التناقض، إلاّ أنه، وعلى أية حال، هناك أفرادٌ عديدون من البشر وعلى مرّ التاريخ كانوا يعيشون في أجواءٍ من هذا القبيل، فهناك على سبيل المثال من ظهر وقال بأنه ليس هناك وجود أصلاً (غورغياس)، وإذا كان موجوداً فهو غير قابل للمعرفة، وعلى تقدير كونه قابلاً للمعرفة فهو غير قابلٍ للتعريف للآخرين. هذه الكلمات أطلقها شخص (يعتبر ويسمّى فيلسوفاً)، وقد طرحتْ في الكتب الفلسفية، ومن الطبيعي أن مثل هذا الشخص الذي يرى أن الوجود لا واقعية له، وأنه من الأساس غير قابلٍ للمعرفة سوف يذهب ، وبكل بساطةٍ ، إلى القول بإمكانية التناقض.

لقد تقدَّم أنه لا توجد لدينا أية مشكلةٍ مع المعنى الأول للتعددية، فقد قبل الإسلام التعايش السلمي مع الأديان الإلهية (دون الشرك)، بل يمكن وفي ظروفٍ معينةٍ توقيع معاهدة تعايشٍ سلمي بين المجتمع الإسلامي والمجتمع المشرك، بحيث إنه ما دام الطرف الآخر غير متخلّفٍ عن هذا التعاقد فإن رعايته من طرف المسلمين تكون واجبةً، وهذه مسألةٌ مذكورةٌ في أحكام العلاقات الدولية للإسلام، كما كان الحال في ذاك التعاقد الذي كان حاصلاً بين المسلمين والمشركين في صدر الإسلام، إلاّ أن المشركين قاموا بخيانته.

إنَّ الإسلام يقول بأنه ما دام الطرف الآخر ملتزماً بتعهداته فعلى المسلمين أن لا يخلّوا بهذه التعهدات. إذاً فالتعايش السلمي مع الأديان الإلهية وحتى المشركين موجودٌ في الفقه الإسلامي، وحتى في داخل الحكومة الإسلامية (اليوم) هناك في الجملة نوعٌ من التعددية المعترَف بها بين الأديان الإلهية. إنّنا نحن المسلمين نعرف ونخبُر الفروقات والمسالك المختلفة في المذهب الواحد، وأيضاً الفتاوى المختلفة داخل المسلك الواحد، وهو أمرٌ ليس جديداً علينا.

هذا هو المعنى الأول للتعددية القابل للتأييد.

أما المعنى الثاني للتعدّدية والذي يمنح عدة نظرياتٍ في عرض بعضها البعض الاعتبارَ والقيمةَ، فيمكن قبوله بشكله الساذج (ولو أن البعض ليس مائلاً لسماع ذلك)؛ وذلك لأننا في ديننا نملك مجموعةً من الضروريات والقطعيات التي إذا أنكرها شخصٌ ما فإنه يكون خارجاً عن الدين، وإذا قبلها فإننا نحسبه مندرجاً في سلك المتدينين، إلاّ أنه وبغضّ النظر عن هذه المحكمات والضروريات، فإن لدينا اختلافاً داخل إطارٍ معين،

فالذي يخرج عن هذا الاطار يكون خارجاً عن مذهب الشيعة، أي أننا لا نعتبره شيعياً من الناحية النظرية. كما هو الحال في إنكار شخصٍ ما أصلاً من أصول الإسلام فإننا لا نعتبره مسلماً، إلاّ أنه توجد داخل أطر القضايا المحكمة للمذهب مجموعةٌ من المسائل تعدّ نظريةً (غير بديهية)، أي أنه بالرغم من أن كلَّ الشيعة يؤمنون بالأئمة الاثني عشر، إلاَّ أن هناك افتراقاً في فتاوى الواحد منهم عن الآخر. فمثلاً الفقيهان اللذان، بالرغم من أنهما يتحرَّكان في داخل الإطار الديني، يوجد بينهما اختلاف في وجهات النظر في مسألة فقهية، ففقيه يقول بأن ما وصل اليه هو الصحيح ووجهات النظر الأخرى باطلة، والآخر كذلك، إلاَّ أن نظرهما لا يتجاوز حدود الظن، تماماً كالكثير جداً من المسائل الفقهية، والتي هي في الأصل ظنِّية، ولهذا يمكن أن يكون لفقيهٍ واحدٍ عدة فتاوى في أزمنةٍ مختلفةٍ، فهو يفتي اليوم بشيءٍ إلاَّ أنه في السنة القادمة ونظراً لتواجهه مع دليلٍ جديدٍ يقوم بتغيير فتواه، أو أن يتعرّض مرجعٌ معيّنٌ للوفاة فيأتي مرجعٌ آخر تخالف فتاواه فتاوى من قبله.

هنا نحن نقول بأن الاثنين معذوران، ولا ندَّعي بأن الحقيقة ملك طرفٍ من الطرفين ، أي طرفٍ كان ، وأنَّها تُجانب الطرفَ الآخر. فمثلاً ظنّي هو أن صلاة الجمعة واجب تخييري في حين أن ظنَّ الآخر هو أنها واجب تعييني، (وطبعاً لا نريد هنا أن نستخدم اصطلاح التصويب، إذ أنه اصطلاحٌ خاصٌ ذو معانٍ متعددة...) إلاَّ أننا على أيّ حال نقبل برأي كلا الفقيهين في المسألة الواحدة، ولا يدّعي أيٍ منهما بأن فتواه حتماً هي عين الواقع. نعم من الممكن أن تكون فتوى ذلك الطرف هي الصحيحة، إلاَّ أنه حيث كانت فتاويّ على هذا فعليَّ العمل بها.

إنَّ هذا الوضع موجودٌ في نطاقٍ محدودٍ من الأحكام الظنية، وهو مطروحٌ في بعض المسائل الاعتقادية أيضاً وليس منحصراً بالمسائل الفقهية. فمثلاً على مستوى الاعتقادات الجزئية لنفرض أن سؤال الليلة الأولى في القبر يكون لأي بدن؟ هل للبدن الجسماني أو البدن المثالي أو الروح؟ إن هذه الاعتقادات نظرية، وهناك اختلافاتٌ فيها بدرجةٍ من الدرجات. وهنا أيضاً لا يدّعي أحدٌ بأنّني وصلت إلى الحقيقة قطعاً بينما الرؤى الأخرى كلّها باطلة.

إذا أراد شخصٌ أن يعبّر عن ذلك بأنه نوع من أنواع التعددية فليس لدينا ، ولا هناك ، أية مشكلةٍ ما دام غير متجاوزٍ حدود المسلّمات الدينية والمذهبية، أي أنه يمكن أن يكون هناك اختلافٌ في وجهات النظر في نطاقٍ محدّدٍ من المسائل النظرية، إلاّ أن ذلك لا يعني أن الجميع صحيحٌ.

لقد كانت التعددية من النوع الثاني تعني أيضاً أن الاختلافات الحاصلة في المعرفة الدينية ليست قابلةً أصلاً ومطلقاً للمحاكمة، وهذا باطلٌ حتماً؛ أي أنه لا معنى للقول بأن الحقيقة غير ممكنة التناول بالنسبة للبشر إلى الدرجة التي لا يمكننا القول فيها بأن التوحيد حقٌ أو الشرك؟ ليس هناك من شكٍ في أن هذا النوع من التعددية باطل؛ إذ أن ذلك من قطعيّات الإسلام وضروريات القرآن الكريم.

والحصيلة هي أننا لا نقبل التعددية إلاّ في إطار المسائل الظنيّة التي لا يوجد طريقٌ للقطع بها، ولا تتوفّر غير الأدلة الظنيّة لها لا مطلقاً. أما التعددية التي تعني الشكّاكية فإن البحث حولها يتطلّب تحليلاً آخر، إذ ما هي جذور هذه التعددية؟ وما هي أسبابها التاريخية؟ لماذا ظهرت وإلى أين توصلِ؟ إن هذا يستدعي بحثاً مفصلاً ومنفصلاً عما نحن فيه.

ترجع هذه التعددية إلى الاختلافات التي وقعت بين الكنيسة والنظريات التجريبية منذ زمن (غاليلو) و(كوبرنيكوس)، فقد كان البحث متداولاً في تلك الفترة حول مسألة التعارض بين الديانة المسيحية وبين العلم، وهذا الوضع ليس موجوداً في الإسلام على الإطلاق، وأساساً نحن لسنا بحاجةٍ إلى طرح مثل هذه المواضيع.

في الحقيقة تعبّر التعددية بهذا المعنى عن مفهومٍ مستوردٍ. فالمسألة هي أن بعض الأشخاص في الغرب وفي أوروبا شعروا بالحاجةٍ إلى طرح هذه المسائل لأجل حلّ التعارضات التي كانت قائمةً بين العلم والكنيسة، وقد أدّى بهم ذلك إلى أفكارٍ من هذا القبيل: فقد قالوا مثلاً بأنه لا توجد معارف يقينية فيما يتعلّق بالمسائل الدينية، ولا توجد هناك أي مرجّحاتٍ بين هذه المعارف، وحيث إنهم كانوا مضطرين إلى حلّ هذا المشكل الاجتماعي صاروا مجبرين على التوصّل إلى نتائج من هذا القبيل. أما المسلمون فأي مشكلةٍ من هذا القبيل واجهوا حتى يكونوا مضطرين للتوصل إلى نتائج من هذا

النوع؟ إذاً بالنسبة لنا لم تكن لدينا أي دوافع تجرّنا إلى مثل هذه التعددية، إذ لم نواجه مثل هذا التعارض ولم يكن مطروحاً في أوساطنا.

التعددية بالمعنى الثالث باطلةٌ مطلقاً وغير مقبولة؛ فنحن نحكم بمقتضى العقل، بالنسبة إلى أي قضيةٍ من القضايا، فنقول بأن وجهها الإيجابي هو الصحيح أو وجهها السلبي، أما القول بأن إيجابها صحيحٌ وكذلك سلبها فإنَّ هذا غير معقول ويعبّر عن تناقض، وبالتالي فهو بديهي البطلان.

يمثّل الإسلام حصيلة الأديان كافةً، وهذه الأديان تعبّر عن مقدمةٍ وتهيئةٍ له. إننا نرى الإسلام كاملاً وجامعاً: فنصوصنا القرآنية تتحدث عن ذلك، وهذا الأمر يمثل حصيلة فهم علماء الشيعة والسنَّة والفرق الإسلامية على مرِّ التاريخ كافة. لقد دُعي أهل الكتاب إلى الإسلام وإلى إطاعة الرسول ﷺ، كما جرى توبيخهم على عدم قبولهم ذلك، إذا كنتم ترون نبي الإسلام حقاً فلماذا لا تنضوون تحت لوائه؟ إن هناك مثل هذه الآيات الصريحة في القرآن الكريم.

إذاً التعددية بالمعنى الثالث والرابع غير مقبولة، ومن وجهة نظرنا فإن الإسلام هو الدين الواجد للحقائق الدينية كافة. نعم، من الممكن أن تكون بقية الأديان محتويةً على قسم من الحقيقة، ففي اليهودية هناك حقيقة معينة، وكذلك الحال في المسيحية، إلاَّ أن ذلك مخصوصٌ بما لا يكون فيه تعارضٌ مع الاسلام.

وبعبارةٍ أخرى، فتلك الحقائق موجودةٌ أيضاً في الاسلام إلاَّ أن الجامعية إنما هي فيه، أمَّا بقيَّة الأديان فمن الطبيعي أنها تحوز على قسمٍ من الحقيقة، وإلاَّ لما بقيت. وأساساً بقاء أي دينٍ أو توجّهٍ إنما هو لاشتماله على قسمٍ وجزءٍ من الحقيقة، وإلاَّ فإذا كان بطلاناً محضاً فإنه لن يكون له وجودٌ أصلاً. نعم نحن نوافق على هذا المعنى وهو أن في بقية الأديان قسطاً من الحقيقة، لكن لا بحيث إن أي دينٍ إنما يشتمل على قسم من الحقيقة فقط لا كلها، فإن الدين الاسلامي جامعٌ لكافة الحقائق الدينية، وإذا قبل إنسانٌ ما هذا الدين فإنَّ إيمانه هذا يكون مقبولاً، وإلاَّ، فإذا أنكر الحقيقة، فإنه لن يكون مقبولاً عند الله تعالى.

من الطبيعي أن البحث في الموضوع من وجهةٍ دينيةٍ خارجيةٍ لا بد فيه، بدايةً، من

السؤال عن أنه ما هو ملاك تشخيص الحقيقة؟ وما هو الذي نعتبره ملاكاً للأفضلية حتى نرى أين يتمركز الدين فيه؟ هذه المسألة شئنا أم أبينا ترجع إلى علم المعرفة من قبيل ما هو معيار الحقائق والبطلان؟ ومن ثم نبحث في أن هذا المعيار موجودٌ في الإسلام أو لا؟

في البداية لا بد لنا أن نعرف إجمالاً بأننا نواجه نطاقاً محدوداً جداً من المسائل الظنية، إذ إن هناك مقداراً كبيراً من اليقينيات في الإسلام بحيث انه إذا أراد شخصٌ أن يصل إليها أمكنه ذلك ولن يكون عنده نقصٌ على هذا الصعيد، اللهم إلاّ إذا لم تكن هناك إرادة للبحث والاهتمام، وإلاّ فإذا كانت هناك إرادة جادّة لمعرفة الإسلام فإن المسائل القطعية ليست بالقليلة.

إننا نملك الآلاف من المسائل القطعية حتى في الإطار الجزئي: افرضوا أن المسائل التي طرحها فقهاؤنا حول صلاة الصبح تصل إلى ألفي مسألة، إذا رجعنا إليها سنرى أن الاختلاف قد وقع بينهم في حدود خمسين مسألةٍ فقط، والبقية كلّها كانت مورد اتفاق. وإذا أردنا أن نحسب هذه النسبة سنلاحظ أنه في مجال الأحكام الفقهية هناك نسبة مئوية قليلة وقعت مورد الاختلاف، وليست القضية هي أننا لا يمكننا الوصول إلى اليقينيات.

وبناءً على ذلك ، وإذا أردنا أن نتكلّم بإنصاف ، يمكننا القول بأن التكثّر واختلاف وجهات النظر يمكن قبولهما في إطار بعض المطالب الدينية التي لا دليل يقينياً عليها؛ لأنه بالرغم من وجود الدليل الشرعي في موردٍ ما فإن هناك قابلية للتفاسير المتضادّة والأفهام والاستنتاجات المختلفة... إن المسألة ليست كذلك.

إننا نملك الكثير من الأدلة القطعية التي كما هي من ناحية السند قطعية وليس هناك مجال للخدش فيها، هي أيضاً من ناحية الدلالة واضحة، ولا يمكن لأي إنسانٍ عاقلٍ ومنصفٍ أن يشكّ فيها، وعملياً لا يوجد اختلافٌ بين المسلمين على موارد من هذا القبيل.

فإذاً الاعتقاد بالطرق المستقيمة بالمعنى الثالث والرابع لا يمكن قبوله بوجه من الوجوه، وقد ذكر المفسّرون أيضاً أن الصراط المستقيم إنما هو الجادة الأصلية

والوحيدة والتي تثبت بالقطعيات، وهناك حالاتٌ توجد فيها طرقٌ جزئيةٌ متعدّدةٌ لا تضرّ بأصل الدين وأصل الشريعة. وهي مذكورةٌ بعنوان (السبل) وتقع جميعها داخل ذلك الصراط الواحد المستقيم. هنا يمكن أن تحصل اختلافاتٌ في وجهات النظر، إلاَّ أن القبول بهذه الطرق الفرعية لا يعني وجود الطرق المتعددة المتناقضة.

﴿**وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل**﴾[1]، لقد تمَّ أخذ صراط واحدٍ بعين الاعتبار فيما تمَّ ذكر السبل بطريق التعدّد، نعم، في إطار (الصراط المستقيم) هناك سبلٌ متعددةٌ يمكن قبولها في الجملة. ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا**﴾.

وبناءً عليه، فالسبل مرتبطةٌ بالمسائل الفرعية. أما الصراط المستقيم فهو واحدٌ ولا يتقبّل التناقض والتعدّد.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٥٣.

المقالة الثانية:

الطرق المستقيمة
قراءة في التعددية الدينية

الدكتور عبد الكريم سروش

- تمهيد:

تعود التعددية (أي الاعتراف بالتكثّر والتنوع، والحكم بالتباين غير القابل للنقص، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة، ورؤية البشرية حديقةً مليئةً بالألوان والعطور) بشكلها الحالي إلى العصر الحديث، وتطرح على صعيدين هامّين هما المجال الديني والثقافي، والمجال الاجتماعي، فلدينا تدّين ومعرفة دينية تعددية كما نملك مجتمعاً تعدّدياً أيضاً. وبالتأكيد فهذان المحوران مترابطان فيما بينهما، أي أن أولئك القائلين بالتعددية على الصعيد الثقافي والديني لا يمكنهم التغاضي عن التعددية الاجتماعية.

ويمكن قراءة التعددية الدينية من زاوية الأسباب والعلل، كما يمكن دراستها من الناحية الاستدلالية؛ أي انه بالإمكان شرح الأسباب التي دفعت إلى تبلور مجتمعات تعددية، وتقبّل هذه المجتمعات لها، وإخضاع إدارة هذه المجتمعات للتصوّر التعددي، كما يمكن قراءة الإطار الذي يحتوي حقانية رأيٍ ما أو بطلانه.

وأرى من اللازم هنا - قبل البحث عن التعددية الاجتماعية - الإشارة إلى مجموعةٍ من النقاط المرتبطة بالتعددية الثقافية والدينية، ومن ثمّ القيام بمحاولة تطبيقها على الصعيد الاجتماعي.

وبالرغم من أن فكرة التعددية تعدّ فكرةً حديثةً من الناحية اللفظية بيد أنها ذات جذورٍ كثيرةٍ في التاريخ الفكري، ليس على صعيد الفكر الإسلامي فحسب، بل على نطاقٍ الفكر البشري عامةً، ومن الطبيعي أن يكون طابعها الإسلامي أكثر جاذبيةً بالنسبة لنا، ومن هنا سوف أركّز على هذه الزاوية، ومن ثم آخذ عنصر الدين من بين عناصر الثقافة، وأسلّط الضوء بشكلٍ رئيسيٍّ عليه.

ترتكز التعددية الدينية اليوم بشكلٍ أساسيٍّ على عمادين، أحدهما تنوّع استنتاجاتنا من النصوص الدينية، وثانيهما تنوع تفاسيرنا للتجارب الدينية، (وسيتبين مما سنورده

لاحقاً أن للتعددية مباني عديدة أخرى) إن البشر محتاجون للتفسير لدى مواجهتهم الكتب المنزلة، كما لدى مواجهتهم مع السامي والمتعالي، ومن هنا فهم مضطرون لإزالة الستار عن النصوص الصامتة أو التجارب الخام الأوّلية ومن ثم استنطاقها. وهذا الاكتشاف وتلك الإزاحة للستار ليسا ذا شكلٍ واحدٍ ومنهجٍ فارد، بل هما ، ومن دون أدنى تكلّف ، متنوّعان ومتعدّدان، وهذا هو بالضبط سرّ تولدٍ وجوهر حجية التعددية الدينية الداخلية والخارجية.

ـ مباني التعددية الدينية:

المبنى الأول: سعيتُ في نظرية «القبض والبسط» لتوضيح سرّ التعدد الديني على صعيد الفهم والاستنتاج، كما قمت بتوضيح الجهاز الميكانيزمي له، ومجمل الكلام حول القبض والبسط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهمٌ متنوعٌ ومتكثّر بالضرورة، وذلك من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهمٍ واحد، بل ليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فقط وإنما هو سيّال أيضاً، والدليل على ذلك هو أن النص صامتٌ ونحن دائماً نستعين بالتوقّعات، والأسئلة، والفرضيات القبلية في تفسيرنا للنصوص الدينية، سواء كانت نصوصاً فقهيةً أو حديثيةً أو قرآنية. وحيث إن التفسير ، أيّ تفسيرٍ ، غير ممكنٍ دون الاعتماد على المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة، كما وحيث إن هذه المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة والتوقّعات المتقدّمة تفد إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا الفضاء المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاءٌ سيالٌ متغير، كما العلم والفلسفة، والمنتجات البشرية تخضع بصورةٍ متواصلةٍ لقانون التزايد والتراكم والتغيير والتحول... وفقاً لكل ذلك ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحوّلٍ وتنوعٍ أيضاً، هذا هو مجمل نظرية القبض والبسط[1].

ربما تقتنع بهذا النظم الفكري الخاص وربما لا تحصل لك مثل هذه القناعة بيد

(١) عبد الكريم سروش. قبض وبسط تئوريك شريعت (قبض وبسط نظرية الشريعة). انتشارات صراط، ١٩٩٦م.

أنك غير قادر على إنكار مبدأ أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد انبثق (وينبثق) عنهما ويستفاد منهما تفسيراتٌ متعدّدةٌ. وعلى حدّ تعبير الروايات نفسها فإن الكلام الإلهي ذو بطون، والكلام الحقّ ذو صفحاتٍ كثيرةٍ بحيث إنك عندما تخلع القشرة الأولى سوف تبدو أمامك تلقائياً القشرة الثانية. ويعدّ تراكم صفحات الواقع العيني وقشوره سبباً من أسباب هذه الظاهرة في عالم النصوص، ذلك أن هذه النصوص تحكي عن هذا الواقع وهو ما سيجعلها متراكمة الصفحات والقشور أيضاً تبعاً له، وهذا الأمر ليس مختصاً بالكلام الإلهي، فعندما نحاول الرجوع إلى كلمات عظماء من أمثال «مولوي» وحافظ في اللغة الفارسية أو آخرين على صعيد اللغات الأخرى فإننا سوف نصطدم بنفس هذه التراكمات والتداخلات وسنخبرها أيضاً، وهذا التعدد في البطون هو الذي يمنح الكلام طراوته ونضارته وخلوده.

إن رأسمال الأديان الإلهية هو تلك البيانات النافذة والمفتّحة للقلوب والمليئة بالمحتوى والمتّسمة بالأبدية، ذلك أنها تحمل لكلّ شخصٍ مضموناً جديداً، ولولا ذلك لتلاشت هذه البيانات، وانتهت بسرعة ولأدّى الأمر بها إلى الفناء.

هناك الكثير من الروايات التي تحكي عن سبعة أو سبعين بطناً للقرآن الكريم، والبعض منها يحكي أيضاً عن نزول بعض السور لأشخاص متعمّقين في آخر الزمان، بل إن تاريخ التفسير ، سواءً على الصعيد الإسلامي أو على الصعد الدينية الأخرى ، يُرشد إلى التفاوت الكبير في الاستنتاجات التي حصلت وما تزال من الكلام الإلهي نفسه.

لقد جاء في بعض الروايات النص التالي: «ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»؛ أي ما أكثر أولئك الذين يحملون الفقه ، الذي يعني هنا التعليم الديني ، بيد أنهم لا يعرفون ما هي هذه الجواهر الثمينة التي يحملونها. إن بيدهم الألفاظ والكلمات كما وعلى ألسنتهم تجري الروايات وهم يقومون بنقلها إلى آخرين أقدر منهم أنفسهم على استيعاب المضمون والفكرة وبشكلٍ أفضل؛ وهذا يعني إمكانية وجود رتب في فهم الكلام الواحد والأمر الواحد، وبالتالي وضع بطونه الكثيرة في معرض الكشف والدراسة والتحقيق، ومن هنا يمكن القول بأننا في عالم التفسير تعدّديّون على الدوام، وهكذا كان

عملنا وأداؤنا، بمعنى أننا قبلنا التكثّر، ومن ثَمّ رفضنا منح سمة خاتم المفسرين أو خاتم الشارحين لأيّ شخصٍ من الأشخاص، وهذا هو بعينه لبّ حياتنا الدينية وجوهر وعينا العلمي للدين.

الأمر الآخر الذي تلزم إضافته هنا. وقد جرت الإشارة إليه في «القبض والبسط» أيضاً، هو أنه ليس عندنا دين غير مفسّر. فالإسلام هو مجموعة التاريخ التفسيري الذي حصل له، وكذلك المسيحية مجموعة التفاسير التي عرضت عليها وهكذا... وهذه التفاسير كانت متعددة على الدوام، ومن ثم فأيّ شخص لا يوافق على تفسير مًا فإنه يتركه نحو تفسيرٍ آخر، ولا يحاول فرض قبضته على الدين الخالص الصافي؛ وهذا معناه أن المعرفة الدينية ليست سوى هذه التفاسير الصحيحة وغير الصحيحة. إنّنا غارقون في بحر كبير من التفاسير والاستنتاجات، وهذا الأمر هو مقتضى ماهية النص من جهةٍ، ومقتضى بشريّتنا وجهازنا الادراكي من جهةٍ أخرى، فالإسلام السنّي يعدّ فهماً للإسلام وكذلك الإسلام، الشيعي فهم آخر له أيضاً، وهذه الفهوم وتوابعها وأجزاؤها كلّها أمور طبيعيةٌ تحظى بالاعتراف والرسميّة.

تاريخياً ليس ثمّة دينٌ لم يتورط في هذه الكثرة أو لم يعشها، والتاريخ الكلامي للأديان والمذاهب شهادةٌ واضحةٌ على هذا الأمر. نعم، ما لم يكن موجوداً هو قيام أحدٍ بالتنظير لهذه الكثرة؛ أي بلورة رؤيةٍ نظريةٍ عنها، ذلك أنه لم يأخذ أحد هذا الأمر مأخذ الجدّ إلا نادراً، فكل فرقةٍ كانت ترى على الدوام أنها هي الحق فيما الآخرون على باطل، وكأنها كانت ترى غيرها معدوماً لا وجود له نظراً لاعتبارها إياه باطلاً، ولم يكن ليطرأ على ذهن أحدٍ منهم بأن هذا التعدد في التفاسير والأفهام والفرق، والذي لا مفر لأي منتمٍ إلى جهة أو مذهب من قبضته ولا مجال لاجتنابه، ذو معنًى ومدلول آخر أيضاً (وبهذا المقدار ليس من الممكن تقبّل مفاهيم من قبيل إننا على حق وهداية، وإننا أهل الجنة وأصحابها، فيما سوء حظّ الآخرين جعلهم على باطل وصيّرهم أهل ضلالة وزيغ، حيث لم يفهموا الدين بشكلٍ سليم ومن ثم انحرفوا، ولم يكن عملهم مقبولاً، وعاقبتهم بالتالي ليست سوى جهنم) فلعل المعنى كامنٌ في مطلوبيّة نفس هذه الكثرة، كما لعل الهداية أوسع مما نتصوره نحن، ولعل النجاة والسعادة

مختزنةٌ في شيء آخر وراء هذه الافهام والدوغمائيات الباعثة على الخصومة والتشتّت والتمزّق، بل لعل فهم الدين هو الآخر أمرٌ جمعي كما هي الحياة وكما هي المدنية والحضارة؛ كل فرقة تفكّر في أنه لعل الفرقة الأخرى لم يكن عندها أيّ تقصير في سوء الفهم الذي حصل لها وإنما كانت مستضعفةً وبالتالي فلا يمكن توجيه اللوم لها. لكننا ولحسن الحظ وفقنا للفهم الصحيح وصرنا بالتالي الفرقة الحقّة المختارة. لكن بمجرد أن نخلع هذا التوهّم، ونرفع أيدينا عن مفاهيم من قبيل الاصطفاء، والرضا، والمقبولية، والتمايز عن الآخرين، والمحبوبية الخاصّة لله تعالى، ونرى أنفسنا وبقية البشر جالسين على سفرةٍ واحدةٍ، فإن الفكر التعدّدي سوف يتخذ حينئذٍ وضعاً أكثر جدّيةً بالنسبة إلينا، ومن ثم ستبدو لنا تأمّلات جديدة في مفاهيم الهداية، والنجاة، والسعادة، والحقّ، والباطل، والفهم الصحيح. والسقيم... وتعددية العالم المعاصر نتاجٌ وحصيلةٌ لهذا النوع من التأمّلات.

أعرف بأن هناك أشخاصاً سوف يقولون: حسناً، وماذا بعد ذلك؟ هل تريد القول بأن علينا التخلّي عن حقنا؟ أو اعتبارنا أهل الضلال والباطل على حق؟ أو أن نرى الحق والباطل متساويين؟ كلا، ليس هذا هو المراد لنا هنا، بل المقصود هو أن لا نوجه نفس هذه الأسئلة، ومن ثم علينا الإطلال على الكثرة وتعدد الآراء والعقائد من زاوية أخرى، وقراءة ورؤية معنى آخر فيها وروح أخرى داخلها. إن علينا أن نعرف أن ساحة الفهم الديني عبارة عن ساحة للتسابق والمباراة، وهناك في هذه الساحة العديد من المتسابقين والمتبارين. ليس ثمة مباراة ومسابقة للاعبٍ واحدٍ بل إن اللعبة نفسها قائمةٌ على تعدد المتبارين فيها، بل أوّل شروطها ملاحظة هذه الكثرة لا أن لا نرى إلا لأنفسنا وتفسيرنا الخاص للعالم أية حقانية وأي فهم آخر، وبالتالي فلا نعترف بها، لنجعل أنفسنا ، بالتالي ، في موقع أولئك الذين يريدون إخراج اللاعبين من الحلبة.

العارفون يدركون هذه المعاني

فما في البيت الخاص ليس عاماً

فمن آلاف الأبواب يسمع شخصٌ واحد

لماذا؟ إذ ليس كلّ شخصٍ لائقاً بهذا النداء

فما لم يحترق الخشب فلن تشمّ رائحة العود
والفهيم يعرف أن هذا ليس نداءاً لشخص عادي[1].

ولا يفوتنا التذكير بأن ثمّة مدلولاً واضحاً لتعددية الفهم وتفسير النص، ألا وهو نفي وجود تفسيرٍ رسميٍّ وواحدٍ للدين، وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسّر رسمي له، والمعرفة الدينية ـ كأي معرفةٍ بشريةٍ ـ ليس فيها ثمة قول حجّة تعبداً لشخص ما على شخصٍ آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدّس ومتعالٍ عن المُساءلة. وهذا الكلام كما هو صادق في علم الكيمياء هو كذلك بلا أيّة زيادةٍ ونقيصةٍ في الفقه والتفسير أيضاً، فكل إنسان يتحمّل وزر مسؤوليته على كتفه، وهو بنفسه سيحشر أمام الله تعالى وحيداً، إنّ لدينا حاكماً سياسياً بيد أنه ليس ثمّة ما يُدعى الحاكم الفكري.

ـ **المبنى الثاني:** وهنا نصل إلى النوع الثاني للتعددية الناشئ من تنوّع وتعدد تفاسير التجربة الدينية. ذلك التنوع وهذا التعدد اللذان لا يضرّان بالوحدة، فكما أنه ليس لدينا دينٌ غير مفسّر كذلك ليس ثمة تجربة غير مفسّرة سواء على صعيد الطبيعة أو على صعيد الروح.

تعني التجربة الدينية المواجهة مع الأمر المطلق والمتعالي (Transcendence)، وهذه المواجهة تتمظهر في صور مختلفة: فقد تبدو أحياناً بصورة الرؤيا، أو بسماع النداء، أو برؤية الشكل واللون، أو بالإحساس بعظمةٍ مطلقةٍ لامتناهية، أو بالقبض والظلمة، أو بالبسط والنورانية، وقد تبدو أحياناً أخرى كعشقٍ لمعشوق غير مرئي، أو إحساسٍ بحضورٍ روحاني لشخصٍ ما، أو اتحادٍ مع شخصٍ أو شيء، أو نوعٍ من نزع وخلع الذات والتجرّد عنها والبقاء معلّقاً في الفراغ... إنها أحياناً إدراك للسر، وأخرى كشف للرمز، أحياناً حزن وإحباط من التعلّقات الفانية وتحليقٌ للقلب نحو البقاء والخلود، وأخرى تظهر عن طريق تجلّي جذبة، أو عطش، أو فراغ، أو نور، أو جمال، أو بهجة...

بالإمكان وضع عنوان التجربة الدينية على كافّة هذه الظواهر ولو مع شيءٍ من الاختلاف والتمايز، هذه التجربة غير المتعارفة والتي تبلغ أحياناً قدراً من التأثير

---

(١) كليات سعدي.

العميق والنفوذ الكبير في القلب والإحساس يؤديان إلى زوال اليقين وحلول البهجة والنور بحيث لا يظهر من الإنسان غير الخضوع والانكسار قبالها.

ويشرح متصوّفونا هذه التجربة على الشكل التالي فيقولون: «إن السالك بشروعه في تصفية القلب ومجاهدة النفس والرياضة معها يعبر الملك والملكوت وتتكشف له الوقائع في المقام المناسب بما يناسب حاله، وقد يكون ذلك أحياناً على صورة الرؤيا وأخرى على شكل واقعةٍ غيبية»[١].

وعلى أية حال فنفس هذه النكتة «أي وقوع التجربة الروحية على اثر العبور في الملك والملكوت» هي نوعٌ من التفسير لهذه التجربة نفسها، فلم يكن «ياكوب بوهمه» الذي يعدّ من أعاظم أصحاب الكشف الألمان سوى صانع أحذيةٍ حين رأى الأشياء ، فجأةً في يومٍ من الأيام ، نورانيةً متلألئةً في إشراقٍ استثنائيٍّ، ومن ثم شاهد كنه الأشياء وفتح لسانه بعد ذلك على أصناف النكات والإشارات واللطائف العرفانية، وهكذا الحال لدى علاء الدولة السمناني العارف الإيراني في القرنين السابع والثامن الهجريين حيث كان من جنود «أرغون خان» المغولي محارباً في جيشه حين كشف الحجاب عن عينيه في يوم من الأيّام، وذلك عندما كان على فرسه بين الجنود في الحرب، ومن ثم شاهد بنورٍ غريب غير معروف العالمَ ما وراء الطبيعي والما وراء الموت، فقد انتهت الحرب فيما بقي علاء الدولة السمناني على فرسه مبهوتاً غافلاً ليومين اثنين، وقد ترك ، عقب ذلك ، عمله هذا وانقطع ميله للدنيا واتجه إلى طريقة الصوفية. وهكذا الحال عند مولانا جلال الدين الرومي أيضاً حيث كان يتكلم بلسان سورياليٍّ عن أخذ المكنسة من يد المعشوق وإزالة الغبار بها عن سطح البحر[٢]. والأقوى من كل ذلك والأعظم التجربة المعراجية والتي هي من التجارب النبوية.

أبسط هذه التجارب هو الرؤيا، والتي ينقلون عن النبي ﷺ بأن الرؤيا الصالحة تعدّ

(١) مرصاد العباد. إعداد الدكتور محمد أمين الرياحي. ص ٢٨٩.

(٢) لشرح مفصّل لأنواع هذه الأحوال والواردات والمواجيد والتجارب وأحكامها أنظر مرصاد العباد لنجم الدين الرازيّ. والمصنّفات الفارسية لعلاء الدولة السمناني. وإحياء الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال اللاهوري. وكذلك العرفان والفلسفة لوالتر استيس (هذا الكتاب ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان التصوف والفلسفة. للمزيد عنه. انظر مجلة المحجة العدد ٣).

جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، فرقم ستةٍ وأربعين رقمٌ غير متعارف هنا، ولهذا السبب فسّره البعض من العرفاء بـ «أن مدّة نبوة النبي ﷺ هي ثلاثةٌ وعشرون سنةً والتي من جملتها ستة أشهر الأولى التي كان الوحي يأتي فيها في المنام، ومن هنا فالرؤيا الصالحة وفق هذا الحساب جزءٌ من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»[١].

وعلى أية حال فالعزم على معرفة ما هو ذاك النداء الذي سمعته ومن أين كان؟ أو ذاك الذوق والكشف والحال الذي وجدته في قلبي على ماذا كان يدل ومن أين كان يأتي؟ وبالتالي بيانه باللسان على صورة المفاهيم (التي قد تكون أحياناً متناقضة ومتنافية ذاتياً) هو نفس الورود به إلى ساحة التفسير، بل إن نفس بيان التجارب لفظياً ولسانياً ومن ثمّ بلورة المفاهيم لها وعنها هو نحوٌ من تفسيرها، وهذه التفاسير متغايرةٌ تغايراً كبيراً كما أنها متعدّدة، فعلى سبيل المثال مسألة وحدة الوجود التي كانت في البداية كشفاً عرفانياً، ومن ثم اكتسبت بياناً فلسفياً وفرضت كل هذه المحاورات، والمشاجرات، والأخذ، والرد، والنقد، والتأييد.... وهكذا الأديان كلّها مسبوقةٌ بالكشف، فقد كانت تجارب غيبية وقدسية ووحيانية من جانب الأنبياء، فالأنبياء الحقيقيون لم يذهبوا إلى مدرسةٍ، كما لم يكونوا سحرةً أو كهنة، ولا مجانين أو مخادعين لأنفسهم، وإنما كانوا ، على حد تعبير إقبال اللاهوري ، «رجالاً باطنيين»، وليس فقط الأنبياء بل إن أتباعهم المتأدّبين والمجاهدين كان لهم أيضاً حظٌ من الوحي والتجربة الباطنية.

يقول «مولوي»:

لنفرض أن هذا الوحي ليس هو وحي النبي خزانة العلم

لكنه ليس بأقل من ذاك الوحي الذي نزل على النحل

فعندما جاءت «أوحى ربّك إلى النحل»

جعل منزل وحيه مليئاً بالشهد والحلوى

إنه وبنور وحي الحق عز وجل

(١) مرصاد العباد: ٢٩٠.

جعل العالم مملوءاً بالشمع والعسل
فهذا الذي هو «كرّمنا» ويرقى علواً
متى كان وحيه أقلّ من وحي النحل[١].

وما يقوله «مولوي» هنا فيه إشارة إلى الآية الكريمة ﴿**وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون**﴾[٢]، وعلى حد تعبير «مولوي» فإن هذا الوحي كان عبارةً عن صيرورة النحل قادرةً على صنع الشهد والعسل «جعل منزل وحيه مليئاً بالشهد والحلوى»، وهذا كله في النحل، أما الإنسان الذي كان مشمولاً للتكريم الإلهي وقال الله تعالى فيه: ﴿**ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً**﴾[٣] أما هذا الإنسان فمتى كان وحيه أقل من وحي النحل؟

إنه ليس تنجيماً ولا رملاً ولا رؤيا
إنه وحي الحق والله أعلم بالصواب
فلأجل تعمية الأمر على العوام
قالت الصوفية عنه وحي القلب
فافترضه وحي القلب فإنه موضع تجلية
فكيف يكون خطأً والقلب واعٍ به؟
أيّها المؤمن إن صرت تنظر بنور الله
فقد أصبحت آمناً من الخطأ والسهو[٤].

نعم إنّ تجربة الصوفيين ، والتي هي عين الوحي ، حقٌّ، ولا تقلّ عن الوحي في شيء، وهم لأجل تغطية الأمر على العامّة أسموها «وحي القلب»، وبالتالي فالكلّ وحيٌّ غايته أن الوحي ذو مراتب عديدة، فله مرتبة سُفلى وله مرتبةٌ عليا، وقد يصاحَب أحياناً

---

(١) المثنوي، الكتاب الخامس، الأبيات: ١٢٢٨ ـ ١٢٣١.
(٢) سورة النحل/٦٨.
(٣) سورة الإسراء/٧٠.
(٤) المثنوي، الكتاب الرابع، الأبيات: ١٨٥٢ ـ ١٨٥٥.

بالعصمة فيما لا يكون كذلك في أحيان أخرى، نعم، لدينا وحيٌ بدءاً بالنحل نفسه وحتى البشر أعمّ من العرفاء والأنبياء والشعراء. وكل ذلك عبارةٌ عن تجربةٍ دينيةٍ، وهذه التجارب الباطنية هي ، كما قلنا ، محتاجةٌ إلى تفسيرٍ وبيان، بل في الحقيقة ليس ثمّة تجربة خام، بل من وجهة نظر الفيلسوف الإنكليزي والتر استيس يعدّ البوذيون بالرغم من عدم وجود إله عندهم حسب الظاهر وبالرغم من أنهم يعبدون الأصنام يعدّون أصحاب قصّةٍ أعمق من ذلك. إن البوذيين لا يملكون نظرية الله بالرغم من تجربتهم له[1]، وهذه نقطةٌ في غاية الأهمية لا بد في عالم التجربة الدينية من الالتفات إليها والتفطّن لها، فقد يعثر الإنسان في كثيرٍ من الحالات على شيءٍ بيد أنه لا يعرف ما هو هذا الشيء، وعلى حدّ قول الفيض الكاشاني:

قلت أريد أن أبلغ يوماً لذّة الوصال معك

فأجبتني انظر جيداً، لعلّك قد وصلت.

بل إن نفس هذه الوضعية موجودةٌ في تاريخ العلم وفي العلوم الطبيعية، فتحديد الشخص الذي يمكن أن نعدّه مكتشفاً لشيءٍ ما يعدّ واحداً من المباحث الشائكة في تاريخ العلم، فمثلاً من هو مكتشف الأوكسجين؟ ومن هو الذي كشف قانون الغاز؟ ومن هو الذي اكتشف النجم الفلاني؟

يرى توماس كوهين إحدى الشخصيات المشهورة في هذا المجال بأن الشخص الذي يمكن عدّه مكتشفاً هو ذاك الذي يتمكّن من عرض نظريةٍ لمكتشفاته، أي أن يعرف ما هو هذا الشيء الذي قام بكشفه، وفي غير هذه الحالة فإن كافة الناس سيعدّون مكتشفين للأوكسجين ومنذ بداية التاريخ أيضاً، ذلك أنهم يتنفّسون الأوكسجين بشكل دائم ومتواصل ويحملونه في رواياهم، وكذلك الحال في الجرم السماوي المعين إذ ما أكثر الذين شاهدوه بيد أنهم لا يعرفون هل هو نجم أو سيارة؟ وبأي منظومة يرتبط هذا الجرم؟... ومن هنا فوجود الشيء في الذهن، أو القلب، أو تحت التصرّف ليس أمراً كافياً، بل لا بد من أن يكون هناك تفسير وتنظير لهذا الشيء؛ ولذا احتجنا

---

(١) عرفان وفلسفه: ١٢٦، والتر استيس، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي، انتشارات سروش، ١٩٨٨م.

للأنبياء، كما أن تلك القصة التي يحكيها «مولوي» بين موسى والراعي تصبّ في هذا الاتجاه أيضاً، فواحدةٌ من الأعمال الهامّة المسندة للأنبياء عليهم السلام تعليمُنا كيف يمكننا أن نفسر التجارب الباطنية التي نعيشها؟ ذلك أن هذه التجارب بالرغم من أن لها تفاسير متنوعة ومتعددة، وبالرغم من تقبلها لكل ذلك بيد أن هذا لا يعني أن كافّة هذه التفاسير حق وصحيح. إذن فهناك ممرٌّ آخر لورود التعدد والتنوع في الفكر الديني ألا وهو وضع عدة تفاسير لتجربةٍ واحدة. نعم، فسواء اعتبرنا التجربة الدينية تجربةً لأمرٍ واحدٍ نتج عنها كافة هذه التفاسير المتنوّعة، أو اعتبرناها متنوّعةً ومتعددة بالأصالة فنحن نواجه على كل حال التعدد والتنوع الذي لا يقبل الاختزال في أمرٍ واحدٍ، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع وأن لا نغض الطرف عنه، ومن ثم فنحن مطالبون بنظريةٍ تفسّره وتشرح حدوثه.

يسعى الباحثون المعاصرون لوضع اليد على سرّ التنوع في التفاسير؛ وذلك بالتجهّز بمختلف النظريات المتعلّقة بالذهن واللغة، وبالاستفادة من الآراء الواردة في علم الاجتماع والإنسان والفلسفة فيما يتعلّق بهما أيضاً. إنهم يقولون: يبدأ التفسير بمجرّد شروع التكوين المفهومي conceptualization، وبمجرد أن تسلّم التجربة حيرتها إلى مجموعة تأملات ذهنية واعية، وتلقي القوالب المفاهيمية المعروفة بظلالها على سرّ التجربة والكشف غير المعينين بل والمفرّغين من القوالب، وهم لهذا السبب يرون بأن الحصول على الشفاء من مرضٍ معينٍ في الرؤية إنما يتمظهر بالنسبة للإنسان المسلم على يد نبي الإسلام محمّد ﷺ، أمّا الإنسان المسيحي فإن التمظهر بالنسبة إليه يكون على يد عيسى عليه السلام، ذلك أن الذهن على معرفةٍ وعلاقةٍ بهذا أو ذاك من قبل، وهكذا الحال في تجربة النبي ﷺ للنعيم الأخروي وللبهجة واللذة المعنوية التي تبلورت في مرآه في قالب الحور (النساء ذوات العيون السوداء). ومن هنا فليس في القرآن أيّ حديثٍ عن الشعور الشقر والعيون الزرقاوات. إن كل ذلك أمرٌ جميل وحسن، لكن عرفاءنا وضعوا أيديهم هنا على قضية المنظر، وقالوا: عندما تكون موقعيات النظر لدى أهل الكشف والتجربة متفاوتة فإن محصول تجاربهم سوف يكون متفاوتاً أيضاً.

إن كلام «مولوي» هنا حجّةٌ، وأنا شخصياً اعتمد بالخصوص على كلام «مولوي» جلال الدين الرومي؛ ذلك أنني اعتبره ، أوّلاً . خاتم العرفاء، كما أجد في بيانه أحلى وأعذب البيان، إنه يستخدم اصطلاح «المنظر» في المثنوي كثيراً جداً وهو ما نقصده اليوم بقولنا الرؤية ونقطة النظر. فنقطة النظر تعدّ ترجمةً غير صحيحةٍ لكلمة point of view الأجنبية والتي يمكن وضع كلمة وجهة النظر مكانها[1]. وهي كلمة ذات سبقةٍ في علم الهيئة والنجوم عندنا. كما كان لها وجود عند العرفاء. فقد استخدم هذا الرجل العظيم تعبير وجهة النظر، أو المرصد في العديد من الموارد قاصداً به المعنى، ومنظوره هو ما نتكلم نحن عنه الآن ونحلّله، حيث يقول في بعض المواضع وبشكل جريءٍ جداً وبعيدٍ عن أي خوف أو رهبة:

فمن وجهة النظر يا لبّ الوجود

حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي[2].

لقد ذكر ثلاثة أديان ومذاهب كبيرة هي الإيمان والمجوسية واليهودية، ومقصوده من الإيمان الإسلام. إنه يقول بأن اختلاف هؤلاء الثلاثة ليس اختلاف الحق والباطل وإنما هو بدقةٍ أكثر اختلاف وجهة النظر، وليس المقصود اختلاف وجهة نظر أتباع الأنبياء عليهم السلام وإنما هو اختلافها لدى الأنبياء أنفسهم. نعم، لقد كان الأنبياء الثلاثة ينظرون إلى الحقيقة الواحدة من زوايا ثلاث، أو أن التجلي عليهم كان على ثلاث نواحي أو من ثلاث نوافذ. ومن هنا قدّموا لنا أدياناً ثلاثة، وبناءً على ذلك فإن سرّ اختلاف الأديان لا يكمن فقط في التغايرات الموجودة بين الظروف الاجتماعية أو في تحريف الدين نفسه أو مجيء ديانة أخرى مكان الديانة الأولى، بل إنّ هناك التجليات المتنوعة للخالق تعالى في العالم، فكما هو الحال في الطبيعة حيث خلقها متنوعةً كذلك الشريعة هي الأخرى متنوعةٌ منه تعالى.

---

(١) من الطبيعي أن الدكتور سروش يتعاطى مع المفردات الفارسية في موضوع الترجمة من الكلمة الانكليزية المدرجة في المتن. وقد تعاطينا مع نصه الفارسي بعيداً عن الترجمة العربية للمفردة الانكليزية ومطابقتها أو عدم مطابقتها لما ذكره. فاقتضى التنبيه. المترجم.

(٢) المثنوي. الكتاب الثالث. البيت: ١٢٥٩.

يطرح «مولوي» مرّةً أخرى في قصة العاشق البخاري و«صدر جهان» التي ذكرها في الكتاب الثالث من المثنوي مفهومَ تعدد وجهات النظر هذا، ونقطة بحثه هنا تقع في القبض والبسط الذي يخبره السالكون في سلوكهم، إنه يقول:

عندما تجد همّاً احتضنه بعشق

وانظر من أعلى الربوة إلى دمشق(١).

أي عليك أن تنظر إلى الأحداث النفسية التي تعيش من زاوية وموقعية أعلى، فإذا ما جاءك غمٌّ فلا تبق فيه، وكذلك الحال إذا ما عرضك السرور والسعادة فلا تجعل نفسك أسير هذه الأطر محصوراً بها، بل اجلس في موقع أعلى فقد ترى الغمّ يعقبه السرور، والقبض يردفه الانبساط، وبهذا الشكل يمكنك أن تواجه القبض والبسط بشكلٍ أفضل. والمثال الذي يطرحه «مولوي» هو «وأنظر من أعلى الربوة إلى دمشق»، والربوة تعني الارتفاع أي التل. فعندما تدخل مدينةً من المدن من مدخلها الأرضي فمن الممكن أن ترى الكثير من الأوساخ والقاذورات والخراب، ذلك أن نظرك محدودٌ فتتصور المدينة كلها على هذه الشاكلة، لكن اذهب إلى مرتفع تطلّ من خلاله على المدينة كلها، وانظر إليها من هناك حتى تتمكن من الحصول على رؤية جامعة وكلية ومن ثم الحكم الصحيح على المدينة بأسرها؛ وهذا يعني أن تصحيح وجهة النظر، يعدّ شرطاً أولياً وأساسياً في عملية النظر نفسها، فامتلاك العين وتنظيف النظّارات شروطٌ لازمةٌ لرؤية واضحة، وبعيداً عن ذلك إذا ما حصل اختلاف في وجهة النظر فإن الاستنباطات والكشوف والاستنتاجات البشرية ستكون هي أيضاً عرضة للتغيّر والتبدّل، فتنوّع وجهات النظر يستدعي تنوّعاً في المنظورات نفسها أيضاً، ووجهة النظر هذه ليست أمراً غير الإنسان ونفسه، فالنظر والمنظر والناظر ها هنا إنما هي أمرٌ واحدٌ وهذا هو لبّ الكلام وروح الرسالة والمطلوب، وعلى حدّ تعبير الشاعر المعاصر «نحن عدمٌ، نحن نظر ورؤية».

إن القصّة التي يذكرها «مولوي» عن الفيل ، والتي نعرفها جميعاً ونقلها الغزالي

(١) المثنوي. الكتاب الثالث. البيت: ٣٧٥٥.

أيضاً في إحياء علوم الدين ، تعدّ قصةً استثنائيةً، وتمتاز بروعةٍ وجمالٍ غير عاديين، والنتيجة التي استحصلها «مولوي» في نهاية هذه القصة هي:

إن عين الحسّ ككفّ اليد ليس إلا

والكفّ الواحدة لا قدرة لها على الوصول إلى الكل[١].

فالرؤية الحسّية والتجريبية هما كالنظر في البيت المظلم إلى الفيل ليس لها قدرة الإحاطة بتمام المعلوم، وليس الحال كذلك في النظرة الحسية فقط بل النظرة العقلية هي الأخرى على هذه الشاكلة، وما دام الإنسان محصوراً داخل قفص بشريّته فإن حكمه سيكون كذلك[٢]. فكلام «مولوي» في الحقيقة عبارةٌ عن أننا جميعاً قد استقرينا في هذا البيت المظلم، ومن هنا لا نضع أيدينا أبداً على الواقع بأكمله كما هو المفترض، بل كل إنسانٍ منّا يرى الحقيقة ويفهمها بمقدارٍ ما تابع للموقعيّة التي هو فيها، كما وبهذا المقدار يوصّف هذه الحقيقة أيضاً، وعلى حدّ التشبيه الرائع ل«مولوي» نفسه:

إن الأنفاس التي ينفثها عازف الناي فيه

هل تنتسب للناي؟ كلا، إنها تنتسب للرجل نفسه[٣].

فكلنا جالسون كالناي على أعتاب الحقيقة، والحقيقة تقصّ قصّتها وتنشد أنشودتها على ألسنتنا، وإذا ما كنا نملك فماً بسعة الفضاء كلّه فسيبقى ضيقاً محدوداً أمام بيان مفردة الحقيقة، فإذن:

ليته كان للوجود لسان

حتى يرفع الحجب عن الموجودات[٤].

وهكذا الحال في قصة موسى والراعي، والتي تعبّر في الحقيقة عن المواجهة بين متكلّمٍ وعاميٍّ من الناس يملك تجربةً صافيةً خاماً لم تخضع للتفسير الديني. إنكم تعرفون

---

(١) المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٦٩.

(٢) وما كان يقوله ذاك القائل المعاصر كان يشير به إلى هذه الأمنية المستحيلة، لقد كان يقول:

أزل هذا القفص حتّى يبقى لنا هذا النفس

يكفيني هذا اليقين الذي يحرق قلبي، إنّه سجين الظنون.

(٣) المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٩٣.

(٤) المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٤٧٢٨.

«مولوي»، إنه لا يقصّ القصص لمجرد حكايتها، بل إنه يستفيد منها هنا لهدفٍ تعدّدي، إنه يقول بأن الراعي كان إنساناً مشبّهاً، وتجربته مع الله تعالى لم تتجاوز في تفسيره لها تصوّره كإنسانٍ عادي أو كطفل وأشباه ذلك، إنه يتصور بأن الله تعالى هو مثلنا تماماً لديه احتياجات وحاجات، ومن هنا فهو يصفه بهذه الطريقة، لكن موسى متكلّم منزّه لله تعالى، ولذا صاح بوجه الراعي وعاتبه وقال له: لا تنطق بمثل هذه الكلمات التشبيهية في حقّه تعالى، وهنا جاء الدور الإلهي لكي يحكم ويفصل بين موسى والراعي.

ويضيف «مولوي» موضحاً بأن أيّ واحدٍ منا في أي مرتبة كان للتنزيه هو الآخر مبتلى بالتشبيه حتماً، ذلك أننا نستعين بالقوالب المأنوسة لذهننا في توصيف الباري تعالى وننظر إليه من زاويةٍ خاصة لا تنفك عن وجودنا، فليس ثمّة من تحرّر بشكل مطلق من التشبيه حتى يكون قادراً على معرفة الله تعالى بكنهه وذاته كما هو عليه بالتجريد الكامل للذهن من كافة العوارض، نعم، من الممكن أن تكون هذه التشبيهات غليظةً أو رقيقةً كما كان تشبيه الراعي غليظاً، لكن «مولوي» يحذر ويعلن أننا جميعاً مشبّهون:

كن متنبّهاً حين تنطق بالحمد والثناء
واعلم انهما شبيهان بذلك الراعي
فإن بدت أفضلية حمدك على حمد الراعي
فهو عاجز أبتر أمام الحق
فكم ستقول حين يرفع الغطاء
ليس هذا ما كانوا يظنون
إن قبول ذكرك هذا هو رحمةٌ رخّص لك بها
تماماً كصلاة المستحاضة
إنّ صلاتها ملوثةٌ بالدماء
وهكذا ذكرك مشوبٌ بالتشبيه والكيف[1].

لقد منحوك الرخصة للذكر المخلوط بالتشبيه؛ لأنهم يعرفون بأنك غير قادر على

---

(١) المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٧٩٤ ـ ١٧٩٨.

التحرّر الكامل منه، لقد قالوا لك نزّه واستمر في تنزيهك ولا تتركه واعلم أنك في أي درجة من التنزيه تصل إليها غير خالٍ من التشبيه والكيف، وهذا التشبيه هو نتيجة الموقعيات والزوايا التي أنت فيها. ولكلّ راعٍ موسى، وكل إنسان راع بدرجةٍ وموسى بدرجةٍ أخرى. ومن وجهة نظر العرفاء والمتصوفة فإن هذا الأمر صادق حتى بالنسبة للأنبياء العظام الإلهيين، فكيف بالبشر الذين لم يصلوا إلى مقام العصمة النبوية ولم يعثروا على كامل الحقيقة وجسد الواقع بأكمله؟! فكل نبيٍّ من الأنبياء وضع بين يدي أمته المقدار الذي وصل إليه، وهذه المقادير متفاوتةٌ تبعاً لتفاوت شخصيات الأنبياء عليهم السلام أنفسهم، ﴿**تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض**﴾ (البقرة/٢٥٣)، وإذا أردت أن أبيّن هذا المطلب بشكلٍ أكثر وضوحاً يمكنني القول بأن الله تعالى يتجلّى على كلّ شخصٍ بشكلٍ معيّنٍ كما أن كل شخص يفسر تجلي الحق تعالى عليه بنمط خاص «إن الخانقاه والخراب ليسا شرطين في العشق».

إن أوّل واضع لبذور التعددية في العالم هو الله تعالى، وذلك حين أرسل أنبياء متعددين فتجلّى على كل واحدٍ منهم وبعثه إلى مجتمعٍ معين، كما وجعل في ذهن وعلى لسان كلٍّ منهم تفسيراً، ومن هنا اكتسبت التعددية حرارتها.

لكن الأنبياء كانوا قمماً في التجارب والتفاسير، وهو ما لا يمنع من القول بأن لدينا مرتفعات أقلّ في الماضي والحاضر: «وما برح لله عزّت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عبادٌ ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم...»[1].

ويرجع تعدّد وجوه التفاسير في بعض الأحيان إلى تعدّد وجوه الواقع نفسه (وبعبارة دينية أكثر معروفيةً إن لله ألف اسم واسم)، فالواقع ليس ذا صفحةٍ واحدة وبُعدٍ واحدٍ، وإلى جانب هذا التعدد في جهات الواقع ثمّة تعدّد آخر أيضاً في وجهات نظر الناظرين الدخيلة في تنوّع التفاسير، وهنا يقول «مولوي» في إشارةٍ له للإنسان:

أنت لست وحيداً أيها الرفيق الحسن

بل أنت فلكٌ وبحرٌ عميق[2].

---

(١) نهج البلاغة، فيض الإسلام، الخطبة ٢١٣.

(٢) المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٣٠٢.

إن اللسان على هذه الشاكلة أيضاً. وفوق كل ذلك هناك إله الإنسان الذي يفوقه بمراتب من الرمزية والسرّية والتداخل.

ويوضح «جون هيك» (john Hick) الفيلسوف وعالم الدين المسيحي المعاصر وأحد مناصري الاتجاه التعدّدي هذه النقطة مستعيناً بالتفكيك الموجود في المذهب الكانتي بين مقامي الشيء في ذاته والشيء لنا. إنه يشرع في مقالةٍ جالبةٍ تستحق القراءة، تحت عنوان «هل أننا نحن المسلمين والمسيحيين واليهود نعبد إلهاً واحداً؟»، ببيان الوجه الواحد للذات الخالق تعالى في كافة هذه الشرائع، لكنه يضيف بعد ذلك بأن هذه الوحدة نتاج رؤيةٍ بعيدةٍ للأمور، إذ بمجرّد أن نقترب شيئاً فشيئاً ستبدو أمامنا التمايزات والفوارق، ومن ثم ستلقي بهذه الوحدة في الظلام. نعم، فالله في كافّة هذه الأديان هو خالق العالم والإنسان، وهو المثيب والمعاقب للبشر، وهو المحبّ والغاضب عليهم، لكنه في المسيحية ثلاثي الأبعاد، واحدٌ متجسّد في ابنه المسيح، وقد اختار مكاناً من العالم. وهو إله متفاوتٌ تفاوتاً كبيراً عن إله اليهود والمسلمين، كما أن الإلهين الأخيرين أي الله ويهوه ليسا واحداً أيضاً: فمن وجهة نظر «هيك» إله اليهود يعيش هواجس بني إسرائيل كثيراً، فهو يقول لهم وفقاً للعهد القديم: «لا أعرف غيركم من بين كافة الخلائق على وجه الأرض»، وهذا هو الإله الذي يقول لبني إسرائيل أيضاً اقتلوا السكّان الأصليين لأرض كنعان، وخذوا أرضهم وتملكوها و....، وكذلك الحال لدى إله المسلمين؛ فبالرغم من أن هذا الإله أكثر قرباً، في تصوّر «هيك»، لإله اليهود منه لإله المسيحيين لكنه مع ذلك كله لا يهتم إلا بالمسلمين، وكأنه لا يعرف غيرهم، فهو يساعدهم لوحدهم في الحرب، وتوجّهه الأساس إلى الجزيرة العربية أكثر من بلاد فلسطين، كما أن أتباع كلّ دينٍ من هذه الأديان يرى لنفسه محبوبيةً خاصةً عند ربه يفتقدها الآخرون.

إذا رأى كل واحدٍ من هذه الأديان نفسه محض الحقيقة والحق المطلق بحيث لا مكان للآخرين في الوصول إلى الحقيقة والفلاح والسعادة فأي جهنم غير قابلةٍ للتحمل سيصبح هذا العالم؟!

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه النتيجة غير المستساغة سيتمّ استبدال القراءة السابقة للأديان بقراءةٍ جديدةٍ وتسليط الضوء على تاريخها، وهنا يسأل «هيك» نفسه فيقول:

هل أن أصدقائي اليهود والمسلمين بعيدون عن رحمة الله تعالى واقعاً؟ هل أن الله تعالى لا يقبلهم بهذا القدر فيما يقبلني أنا المسيحي؟ ماذا فعلت أنا ممّا لم يفعله هؤلاء؟ هل أن عوام المسيحيين أكثر تديّناً وصدقاً وشفقةً من عوام المسلمين واليهود؟ (وأليس لازم الاعتقاد بهذا الأمر كون المسيح هو المنجي للبشرية والعالمين...)، هل أن الصدّيقين والقدّيسين أقل ظهوراً بين المسلمين واليهود منهم بين المسيحيين؟ هل أن ارتكاب المعاصي الكبيرة بين المسلمين واليهود أكثر منه بين المسيحيين؟ هل أتت تلك الأديان بثقافة أفقر مما نحن عليه؟

حقّاً وإنصافاً لا يمكنني القول بأن الثقافة المسيحية أعلى روحياً وأخلاقياً بشكلٍ واضح من الثقافات الدينية الأخرى، والحقّ هو أن عدم قابلية القياس والتعقيدات الثقافية والعقائدية والتاريخية لا تبقي مجالاً لكي نعطي لكل ثقافةٍ وتاريخ لهذه الأديان درجةً محددةً، وأن أحدها أفضل أو أقلّ من الآخر، بل لكل واحدٍ من هذه الأديان محاسنُ ومعايب، كما يمكن العثور في نصوص كل واحدٍ منها على جمل وتعابير تفيد هذا المضمون، «أو كما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا»[1]، فلليهودية امتياز مولد التوحيد وموطنه في الغرب، وقد قدّمت شخصيات لا نظير لها على كافّة الأصعدة الثقافية. نعم ثمّة قذارة وعيب في جبين اليهودية، وهي سيطرة اليهود بالقوّة على الفلسطينيين وممارستهم الظلم في حقّهم، وكذلك هناك امتياز للمسيحية حيث جعلت من مشركي أوروبا متمدّنين، وكان لها سهمٌ وافرٌ في العلوم الجديدة، لكنها مبتلية بظلم الترويج وبعث الهمم المضادّة لليهودية وممارسة الاستعمار للعالم الثالث. وكذلك الحال أيضاً في الإسلام حيث كان له تأثيرٌ إيجابيٌّ ومنتجٌ على حياة الملايين من البشر، كما منح قسماً كبيراً من العالم الغنى الثقافي، لكنه من جهة أخرى متورّط في عيب معاقبته بطريقة غير إنسانية وقاسية المجرمين في بعض البلدان الإسلامية.

إن الوحدة الإجمالية للخلفية الحضارية لهذه الأديان الثلاثة، وصعوبة قبول الحكم بالبعد عن رحمة الله تعالى في حق أتباع الديانات الأخرى، وتحقيقات علماء المعرفة

---

(١) إنجيل لوقا: ٣١:٦. التلمود البابلي، شبث ٣١٩. صحيح مسلم: باب الإيمان: ٢ ـ ٧١. سنن الدارمي، باب الرقاق. ومسند أحمد ج ٣ ومقدّمة سنن ابن ماجة.

والأنثروبولوجيا في كيفية حصول المعرفة، وعلاقة الفرضيات المسبقة في الذهن وكذلك الجو المحيط في تولّد المفاهيم، كل ذلك دفع «جون هيك» إلى الميل إلى هذه النظرية وهي أن:

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

وعلى حدّ تعبير الفروغي البسطامي:

لقد ظهرت وتجلّيت بألف مظهر

وكأنني أنظر إليك بألف عين.

لقد استعان «هيك» بتفكيك الشيء في ذاته والشيء لنا عند «كانت»، وفرّق ما بين الله في مقام لا اسم ولا رسم وبينه بالنسبة إلينا، واتخذ من ظهور الحق تعالى في مظاهر مختلفة سرّاً لتمايز الأديان كما وسرّاً لحقانيتها جميعاً، ومن ثمّ وعلى هذا الأساس توصّل إلى الكثرة الأصيلة في عالم الدين، إنه يقول: إن هذه الأديان «لعلّها ظهورات، أشكال، صور وتجليات لله الواحد، لعلّها أنحاء وطرق مختلفة أبرزها الله للبشر من جوانب مختلفة وفي مقامات وموقعيات متعدّدة»، بل إنه يصل إلى القول «بأن يهوه والله وإله السماء المسيحي الذي يملك كل واحدٍ منهم شخصيةً ألوهيّةً وتاريخيّةً هم في الحقيقة الحصيلة المشتركة للظهور الكلّي للشخصية الألوهية الكلية إلى جانب دخالة القوة المصوّرة للإنسان في الظروف التاريخية الخاصّة»، إنه يرى في ذكورية الله في الأديان التوحيدية أمراً غير بعيد عن ظروف الراعوية التي كانت موجودة لدى الأقوام البدوية المختلفة، وفي المقابل فإن أنوثة آلهة الهند ما قبل الآرية تدلّل على دخالة الظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية المختلفة التي كانوا فيها.

وبعبارةٍ أخرى:

لقد صارت الخمرة ثملةً بنا لا نحن بها

واكتسب الجسم وجوده منّا لا نحن منه[1].

هذا النوع من المستندات التي قدّمها «جون هيك» يبدو لنا غير صحيح وغير علمي،

---

(١) المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ١٨١٥.

لكن ذلك لا ينقص ولا يضعف من صلابة ومعقولية موقفه التعددي، فهدفه من كلّ ذلك هو أنه «ما لم يحصل الصلح بين أتباع الديانات فإن البشر لن يعرفوا الصلح أبداً، كما ولن يتمّ الصلح فيما بين الأديان أنفسها ما لم يجر الأخذ والقبول بهذا المبدأ وهو أن الأديان المختلفة إنما هي ردّات فعل مختلفة لتلك الحقيقة النهائية والإلهية التي نسميها نحن الله»[1].

والشيء الملفت هو استدلال «هيك» في مقدّمة هذه المقالة ، وبهدف تدعيم موقفه ، بهذا الشعر اللطيف والجذّاب لمولانا جلال الدين الرومي:

فهذه المشكاة وهذا الفتيل من نوعٍ آخر

لكن النور لم يتغير إذ هو من تلك الناحية[2].

وقد جاءت قبل وبعد هذا البيت الأبيات التالية:

إن هناك نتاجاً من موسى

لكنه ليس نوراً آخر وإن تغيّر السراج

فمن وجهة النظر يا لبّ الوجود

حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي[3].

وليس من الإنصاف أن لا نضيف هنا بأن «جون هيك» موحّد لا يرى التثليث، كما أنه لا يفهم من تجسّد المسيح أكثر من استعارةٍ. لا كما رآه مجمع نيقية في القرن الرابع الميلادي من أنه ، أي التجسّد ، ذو معنى حقيقي، وهو باتخاذه هذا الرأي الشجاع يفي للعقلانية، ويقدم جواباً إيجابياً لنداء طلب الحقيقة والتعددية اللذين في قلبه، وهو يردد من حيث لا يشعر مقالة مولانا الذي ، مع سعة صدره وبعد أفقه ، لم يتخلّ عن نقد النصارى فيما يخصّ صلب المسيح عيسى عليه السلام :

لقد قال هؤلاء كما السفهاء

وكانت نتيجته «يقتلون الأنبياء»

---

(١) اقتبست كافة الكلمات التي نقلناها ما بين المعكوفتين عن المقالة المذكورة في هذا الكتاب John Hick, Disputed Questions, 146-163 (yall un. Press. 1993).

(٢) المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٥٦.

(٣) م. ن. الأبيات: ١٢٥٥ ـ ١٢٥٩.

فانظر إلى جهل ذاك المسيحي
الذي يلتمس الأمان من ذاك السيد المصلوب
ومهما تفجّر قلب ذاك الملك دماً لهم
فكيف تتحقق عصمة «أنت فيهم»؟[١].

ـ المبنى الثالث: يستشهد «جون هيك» بهذا البيت لمولانا، ولو كنت مكانه لاستفدت أيضاً من هذه الأبيات الشجاعة والحماسية المثيرة، وهي:

حيث أصبح اللالون أسير اللون
صار موسى في حربٍ مع موسى
وعندما تصل إلى اللالون الذي كنت فيه
فحينها سوف يقع الصلح بين موسى وفرعون
فإمّا هذه ليست بحرب بل تصنع لحكمة
وتكون كمشاجرات وخصومات بائعي الحمير
وإما أنها لا هذا ولا ذاك بل هي حيرة
ولا بد من البحث عن الكنز في هذه الخرابة
واعلم يا سليم القلب أن عناد فرعون لموسى
إنّما هو كالنعلين المعكوستين[٢].

تشير هذه الأبيات إلى ظهور المطلق في المقيّد، واللاتعيّن في التعيّنات، واللاملوّن في الألوان، كما تكشف سرّاً آخر يشكّل بدوره دعامةً عرفانيةً إضافيةً لتأييد التعددية.

وهذه الطريقة ، الثالثة الهادفة إلى هضم الكثرة بين الفِرق والمذاهب (إلى جانب التعدد في مقام فهم النصوص، ومقام تفسير التجارب الدينية) ، ترى الحرب بين موسى وفرعون حرباً حقيقيةً من زاويةٍ، لكنها من زاوية أخرى صراع تضليلٍ وتحايل وتلاعب بالناس وأمثال ذلك، وهي تفضي في نهاية المطاف إلى إلقاء نوعٍ من الحيرة من جهة، وفتح المجال لعرفاء السر الباطنيين للعثور على الكنز المقصود في أماكن الخراب

(١) المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٤٠٠ ـ ١٤٠١ ـ ١٤٠٤.
(٢) م. ن، الكتاب الأول، الأبيات: ٢٤٧١ ـ ٢٤٧٢ ـ ٢٤٧٩ ـ ٢٤٨٦.

المغفولة دون اعتناءٍ بالنزاعات من جهةٍ أخرى، وفي نفس الوقت رؤية عالم الغافلين قائماً بها، ثمّ ليفهموا ، وبشكلٍ صحيح ، أنّ الكنز في مكانٍ آخر فيما يحارب كلّ واحدٍ من المتخاصمين خصمه بتوهّمه الكنز، ويرى نفسه قادراً، ومنافسه فانياً لا يملك شيئاً، ويدركوا أنّ الله تعالى يبعد بهذه الطريقة أولئك السطحيين عن الوصول إلى هذا الكنز.

إنّ ما تتوهّمه أنت كنزاً

أضعت بتوهّمك إياه الكنز الحقيقي[1].

هذه الرؤية تأخذ نزاع الفِرق والأديان بشكلٍ جادٍّ، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحدٍ من أطرافه على آخر، كما أنها ترشد إلى ضرورة أخذ درسٍ آخر من هذا التعدّد والتفرّق، وهو حيث يكون هناك تزاحم في هذا العالم، فإن ثمّة إخفاء وتغطية للسرّ والجوهر. والعقل العارف بالسرّ هو ذاك الذي لا يخدع بهذا الأمر. بل يسعى ويجدّ في استخراج الكنز فيما الآخرون مشغولون بنزاعاتهم وخصوماتهم، ليكشف ويفتح السرّ والخفي وليأخذ ويختطف الجوهر والكنز.

إن الحرب بين أهل الجبر والقدر

مستمرةٌ إلى يوم الحشر أيّها الأب

فهم لا يفهمون تذوق الغم والآلام

فقد جعلوا ماء الحياة في الظلمات

فصِحْ مثل البلبل على الورود والأزهار

حتى تشغلهم بصيحتك هذه عن رائحتها

ـ المبنى الرابع: ويفصّل مولانا جلال الدين الرومي هذا المعنى في مكانٍ آخر من المثنوي، ويحقّق بذلك خطوةً أكثر تقدّماً. كما يزيل من البين ستاراً جديداً، ويطلق لنفسه عنان الكلام والبيان، واضعاً بذلك الطريقة الرابعة لتعليل الكثرة والتعدّد. وهو يحكي مجدّداً عن حاقّ نظره فيما يخصّ تعدّد الفرق والمذاهب فيقول:

بل كان يعلم أن الكنز الملكي

يضعه الملك في الخرابات

---

(١) المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ٢٤٨٠

إن سوء الظن ناتجٌ عن هذا الفعل المعكوس
وإلا فإن كل جزءٍ منه جاسوسه
بل الحقيقة غارقةٌ في الحقيقة
ولهذا صارت الفرق سبعين بل مائة
وسوف أحدّثك بما تريد
فانتبه أيّها الصوفي وافتح أُذُن قلبك جيداً[١].

إنه لا يرى سرّ تفرّق المذاهب فرقةً فرقة ، بل وتعدّد الأديان نفسها ، في التحريف، بل ولا في المؤامرات أو النوايا السيئة لأصحاب النوايا الخبيثة، كما ولا في جعل ووضع الجاعلين والواضعين، أو ضلال وكفر الكافرين (مما لا تخلو منه طريقة أو مذهب بالطبع)، فبدل أن يتحدّث عن تراكم الضلالة على الضلالة، يتكلم عن غرق الحقيقة في باطن الحقيقة مما يؤدي إلى الوصول إلى سبعين فرقة، وهو بذلك يعلّمنا أن تراكم الحقائق وتداخلها في بعضها البعض، وحيرة الاختيار والانتخاب من بينها هما سبب التنوع الأصيل غير القابل للتجنّب، وهذه النقطة جديرة بالتركيز عليها من الأعماق، ووفقاً لذلك لا بد من استبدال التصوير والزاوية، فبدلاً من رؤية العالم كلّه خطاً مستقيماً واحداً ومئات الخطوط الملتوية والخاطئة لا بد من رؤيته مجموعةً من الخطوط الصحيحة والسليمة ذات التقاطعات والتوازيات والتطابقات فيما بينها، «بل الحقيقة غارقة في الحقيقة»، أليس الصراط المستقيم (صراطٍ مستقيم) الذي ذكر القرآن الكريم سير الأنبياء عليه عبارةٌ عن خطٍ واحدٍ من الخطوط الصحيحة لا مجرّد خطٍ واحد «الصراط المستقيم"؟ وأليس ذلك عين ما ذكرناه هنا؟.[٢]

فالمشكلة من وجهة نظر «مولوي» لا تكمن في عدم عثور الفرق والفئات على الحقيقة ليبقى أنصارها ، بالتالي ، ضالين فارغي الأكف، بل إن الحقائق التي تمّ العثور عليها

---

(١) المثنوي، الكتاب السادس، الأبيات: ١٦٤٠ ـ ١٦٤٣.

(٢) منها الخطاب الموجه إلى النبي الكريم **﴿إنك لمن المرسلين على صراطٍ مستقيم﴾** (يس/٣-٤) أو **﴿ويتمّ نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً﴾** (الفتح/٢). وفيما يتعلق بالنبي إبراهيم جاء **﴿شاكراً لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراطٍ مستقيم﴾** (النحل/١٢١).

والمكتشفات والمكاشفات التي حصلت هي نفسها كثيرةٌ جداً، وبقاء الحيرة والتحير في وسط هذه الحقائق والانجذاب والانسحار بزواياها ومقاطعها هو الذي يؤدّي إلى التعدد والتكثّر.

لقد جاء هذا المعنى ببيان آخر في «القبض والبسط»، وهو أن العينية (objective) قبل الحقانية، فالشخص الذي يعلم بأن صديقه يحوز على مليون تومان مثلاً لكنه لا يدري بأن المليون تومان هذه إنما هي قرض ودين، فإن معلوماته صحيحة وحقّة في نفس الوقت الذي يكون فيه تصويره لثروة ذاك الصديق غير عيني وغير واقعي. فلأجل أن تفي الهندسة المعرفية بالواقع لا بد من أن تكون لديها هذه الحقائق المتصلة، وفي غير هذه الحالة ستكون هناك خيانة للواقع والواقعيات.

وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت بنية الواقع بسيطةً وغير معقّدةٍ، وإذا كان هناك حق أو مجموعة حقائق معدودة في عالم الواقع لا أكثر، وإذا لم يكن ثمّة وجود للصفحات العليا والسفلى والعميقة والسطحية، وإذا ما كان العالم الوجودي غير مليءٍ بالرمز والسر، وإذا كان يمكن قول وسماع وفهم كافة الحقائق والأسرار بمنتهى السهولة واليسر، وإذا كان اللّسان متمكّناً وقادراً على تبيين الحقائق وإفشاء السر... إذا كان كلّ ذلك فهناك يمكن التمييز وبسهولةٍ بين الهداية والضلالة والحقّ والباطل، ولن يكون تولّد الفرق المتعددة والمتنوعة معقولاً ومقبولاً حينئذٍ، لكن كثرة الحقائق وتداخلها فيما بينها سوف يؤدّي بالضرورة إلى فتح باب هذا التفرّق ويوسّع من نطاقه، والطريق الوحيد لنفي التعدّد هو إبانة الواقع. وتبسيطه وهو ما يعني تسطيح الأمور وتبسيطها.

إن التعددية التي ذكرناها حتّى الآن يمكن تسميتها بالتعددية الإيجابية الأصيلة، ذلك أنها تبتني على عناصر قوّة، إذ إن يدنا هنا كانت مليئةً فكنا تعدديين. وحيث إنّ النصوص والتجارب الدينية تستبطن تفاسير عديدة، وحيث إن الواقع متداخل كثير الأضلاع، وحيث إن الإرادة والقضاء الإلهيين يفرضان التعدّد... فقد قبلنا بالتعددية واعترفنا بها ولا نرى طريقاً آخر ها هنا غيرها، فنحن لا نعتبر البقيّة من المفكّرين والعلماء فارغي الأكف معذورين، بل نراهم مقتدرين ومشكورين أيضاً. وبالتأكيد فإننا

نعطي العقل حقه الطبيعي ولا نتنازل عن النقد والنقاش العقلانيين، واللذين هما قضاء من القضاء والإرادة الإلهية، لكن التعدّدية الإيجابية هذه ذات مضمون وأصلٍ آخر، فالمنافسون الموجودون ينظر إليهم وفقاً لها على أنهم نماذج حصرية غير قابلة للتبدل والتحوّل إلى بعضها البعض، كما لا يندرج أحدها أو يستحيل في الآخر، بل كل واحد منها يتمتع بخصوصية لا تقبل المقايسة مع غيره، تماماً كالأجوبة الكثيرة والصحيحة غير القابلة للإدغام بسؤال واحد. فالتجارب ، كالأنواع والطبائع ، كثيرة واقعاً، أي أن بينها تبايناً ذاتياً، وهكذا الحال في تفاسير النصوص وغيرها.

لكن لدينا أيضاً تعدّدية سلبية، وفي هذه التعددية المقبولة والمعقولة هناك دائماً مكانٌ فارغ لشيءٍ ما، إما اليقين أو الحقيقة أو الانسجام أو.... وفي الحقيقة فهي تعددية غير أصيلة بيد أنها مهمّة ولا يمكن تجنبها.

ـ المبنى الخامس: وهنا أيضاً نستمد من مولانا الرومي الذي يبيّن لنا الطريق اتكاءً على الذخائر العظيمة للتصوّف، إنه يوصي حسام الدين باختيار الكبار والشيوخ، ويحذّره من الوحدة في طريق السلوك الروحاني المليء بالخوف، ويعتبر السير في هذا الطريق من دون الاستعانة بالكبار والشيوخ أمراً غير ممكن. وهو يضيف بأنّ الأشخاص الفاقدين ، بحسب الظاهر ، لإشراف شيخ كبير لكنهم وصلوا ، نادراً ، إلى شيءٍ ما، لم يسحبوا أيديهم في سرّ سرّهم من تلقي الإرشادات المخفية للهداية، فحتّى هؤلاء جلسوا غياباً على مائدة ضيافة الشيخ:

إن كلّ من قطع ، نادراً ، هذه الطريق لوحده
فقد قطعها بمعونة الشيوخ ووصل
إنّ يد الشيخ ليست قصيرةً للغائبين
إنّ يده ليست سوى قبضة الله ويده
فإذا كانوا يهبون الغائبين هذه الخلع
فلا ريب أن الحاضرين أحسن حالاً عندهم[1].

(١) المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٢٩٧٩ ـ ٢٩٨١.

ويسمّي مولانا هذه الطائفة من بين الطوائف الصوفية بالأويسيين (نسبةً إلى أويس القرني)، صحيح أنّ الهداية بلا هادٍ غير ممكنة، لكن هذا الهادي تارةً يكون مخفياً وأخرى ظاهراً، تارة قريباً وأخرى بعيداً، لكنه مشغولٌ دائماً بعمل الهداية والإرشاد، لا بد من النظر إلى الغاية (أي النجاة النهائية) إذ المبدأ والمسير ليس لهما حكمٌ مستقلٌّ هنا.

ويذكر «مولوي» هذا المضمون في مكانٍ آخر وبطريقةٍ أخرى ملبّساً بلباس التمثيل الجذاب: لقد أضعتَ جملاً وقصدت في طلبه كلّ مكان، وسألت عنه كلّ الناس، فأحياناً يؤمّلك العثور على علامةٍ عليه. فيما يوقفك عن الطلب أحياناً أخرى كلامٌ ما تسمعه، لكن شخصاً آخر، تقليداً ومن دون أن يكون قد فقد بعيراً، يركض خلفك، وهو مثلك يبحث، لكن كاذباً، عن جَمَله. إن هذا الطلب الحقيقي وذاك التقليد الكاذب يستمرّان حتى تعثر على بعيرك، ولكن إلى جانب بعيرك هناك بعيرٌ آخر كان، بحكم القضاء، إلى جانب بعيرك وكان من حظّ ذاك المقلّد، وبمجرد أن يراه هذا المقلّد لك يقوم بتذكّر جمله الذي فقده، يقول «مولوي»:

عندما يسير كاذبٌ مع صادق

فإن كذبه يصبح فجأةً صدقاً[1].

لكن المقلّد بعد ذلك يميل برأسه ويذهب في طريقه:

قال: لقد كنت حتّى الآن في وهم

وكنت من طمعي في تملّق

لقد كنت أسرق منك وصف الجمل

لكن عيني امتلأت عندما رأت جملها

لقد صارت سيئاتي كلّها طاعات، فلله الشكر

وصار الهزل فانياً والجدّ ثابتاً، فلله الشكر

وحيث كانت سيئاتي وسيلةً للحق

فلا تنزل ضرباتك بها قط[2].

(١) المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ٢٩٩٣.

(٢) م.ن، الأبيات: ٣٠٠٥ ـ ٣٠٠٧ ـ ٣٠٠٩ ـ ٣٠١٠.

وفي نهاية الطريق تعلمان أنكما كنتما على جادّة الهداية، أحدكما تحقيقاً والآخر تقليداً بل خرافةً وبلا وعي. كما أن يد العناية الغيبية قد أوصلتكما إلى المقصد السعيد، فلو نظرنا لنهاية الأمور لوجدنا أن سيئات هذا المقلّد الساذج الجاهل كانت كلّها طاعات، ﴿**فأولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات**﴾ (الفرقان/ ٧٠)، كالسارق الذي يذهب للسرقة بيد أنه لا يعلم بأنه يذهب إلى منزله وملكه الخاص ليسرقه، أو كشخص يبذر في الأرض اليابسة التي لا يرجى ثمر منها لكنه يجني منها عجباً. حدائقَ نصيباً له:

قصد لصٌّ منزلاً لسرقته خفيةً

لكن عندما دخله وجده منزله

فأحِسّ بالحرارة أيها البارد حتى تعمّك

وتحمّل الشدة والصعاب حتى تصل إلى اللين

لم يكونا جملين بل جملٌ واحد

فاللفظ ضيّق لكن المعاني كثيرة وغزيرة[1].

وهكذا الحال في طريق الطلب، فالطلاب الصادقون ، ضمن أيّ عنوانٍ انضووا وتحت أي لواءٍ ساروا وبأي مسلكٍ ومذهبٍ تعلّقوا ، يُرشَدون من بعيد إلى الهداية، ويوصَلون إلى المقصد والغاية (المبنى الخامس)، فللصادقين مكانتهم الخاصّة وموضعهم المحدّد، بل حتى الكاذبين المقلّدين لا يبقون بلا نصيب عندما يجهدون ولا يتوقفون عن السعي، وهكذا يظهر أن الكثرات التي تبدو متباعدةً إنما هي في الحقيقة متقاربة. وكافّة الباحثين يبحثون عن أمرٍ واحد وينادون شخصاً واحداً، فحيث يطلبون «السيمرغ» يشاهدونه، كما كان الحال مع طالبي العير الصادقين والكاذبين حيث وصل جميعهم إلى عيرٍ واحد، فشرط الطريق تحمّل القاسي والمؤلم، والسعي الدؤوب للأمام لا النوم المخمليّ بلا آلام والاكتفاء بالتعاليم الفقهية ـ الكلامية الدوغمائية المرفّهة، والرضا ورؤية النفس واصلةً إلى النجاة والسعادة.

وهذا معناه هنا ضرورة التركيز على صدق الطالب ونجاته النهائية قبل التأكيد على

(١) المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات: ٣٠١٥ ـ ٣٠١٧.

الصدق المطلق للتعاليم التي يراها، والحديث عن الهادي أو الهداة غير المرئيين وغير المعروفين قبل الحديث عن الهادي الجليّ والمرئي، وكأن كافة السالكين وعامّة المتدينين هم أتباع طريقةٍ واحدةٍ يأخذون بأجمعهم المدد من مركزٍ واحدٍ يمنحهم العون، لكنهم يضعون لأنفسهم وطرقهم أسماء متعددة ومتنوّعة، ويختلفون فيما بينهم بتوّهم وجود الخلاف ويتعادون بسبب ذلك.

إن اختلاف الخلق يأتي من ناحية الاسم (اللفظ)

لكن مع السير نحو المعاني يعمّ الوئام[١].

إنّ مثل هذه التعددية السالكة والمعذّبة تمكّن من هضم وقبول الكثرة، كما تبقي كل فرقةٍ على دعواها ثابتةً راسخةً، ترى الحق والنجاة والأفضلية الباطنية والحقّة من نصيبها، أما الآخرون فهم يسيرون في طريقها من حيث لا يعلمون، ومظلّة إرشادها وهدايتها تظلّل رؤسهم دون أن يعرفوا، وفي النهاية يصلون إلى نفس المكان الذي وصلت الفرقة الحقّة إليه.

ووفقاً لذلك يرى المسلمون كافّة طالبي طريق الحق في النهاية مسلمين (أحد تفاسير «إن الدين عند الله الإسلام»)، والمسيحيون من أمثال كارل رانر Rahner يسمّون كافة طالبي الحقيقة بالمسيحيين الواقعيين الباطنيين أو المسيحيين بلا عنوان، و«جون هيك» الذي تقدّم ذكره يسمّي هذا المسلك inclusivism (القول بالكثرة الظاهرية) ويضعه مقابل pluralism (القول بالكثرة الواقعية) والذي هو مسلكه الخاص. كما أنه يذكر المسلك الواسع الانتشار والكثير المؤيدين وهو المسلك الثالث المسمى بـ exclusivism (نفي الكثرة والتعدد)، إنه ينقل أيضاً عن البابا «جون بل» ذكره في أوّل رسالة كنسية له عام ١٩٧٩م: «إن كل إنسان كائناً من كان وبلا استثناء مشمول لرحمة عيسى المسيح، والمسيح متّحد بنحوٍ من الأنحاء مع كلّ إنسان حتى لو لم يعلم هو بذلك»[٢].

المبنى السادس: ويمكن إيضاح هذا المعنى نفسه بالاعتماد على الاسم الإلهي «الهادي»، وهذا هو المبنى السادس، يمكننا أن نسأل هل الأقلية الشيعية الاثناعشرية ،

---

(١) المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ٣٦٨٩.

(٢) Disputed Questions, p.143.

ومن بين كلّ هذه الطوائف المتدينة (غير المتدينين نضعهم هنا جانباً) التي تبلغ مليارات الأشخاص ، هي وحدها التي حازت على الهداية فيما البقية ضالون أو كافرون (كما هو اعتقاد الشيعة)؟ وهل أن الأقلية اليهودية التي تبلغ اثنا عشر مليوناً في العالم هي وحدها المهتدية فيما البقية مطرودون ومردودون (حسب الاعتقاد اليهودي)؟

إننا نسأل: في هذه الحالة أين هي هداية الرحمان تعالى؟ وأين تحققت؟ ومن هم الذين شملتهم النعمة العامة لهدايته؟ وإلى من وصل وهدى وأرشد اللطف الإلهي الذي يعدّ الأساس الكلامي لإثبات النبوة؟ وأين تجلّى اسم الهادي الحق؟ كيف يمكننا التصديق بأن عدّةً من العصاة والغاصبين نجحوا ، وبمجرّد أن أسلم النبي الأكرم ﷺ روحه للموت ، في الإطاحة بدينه، وحرموا عامّة المسلمين من فيض الهداية، ومن ثم بدّدوا في الهواء كل جهوده ﷺ؟!

لنفرض أن بعض الأشخاص المعدودين قد حاربوا الحق وطلبوا الجاه لكن ماذا حصل مع ملايين الملايين من المسلمين (إلى آخر التاريخ) حتى لا تقبل طاعاتهم وتذهب جهودهم بلا ثواب، لا بل وينتظرهم سوء العاقبة؟ أليس هذا اعترافاً بهزيمة المشروع الإلهي وفشل النبي ﷺ؟ هل أنّ مجيء عيسى عليه السلام روح الله ورسول الله وكلمة الله (كما في التعبير القرآني) كان فقط لأجل تحوّل جمع عظيمٍ من الناس إلى مشركين واختيار ديانة التثليث والابتعاد بذلك عن الهداية الحقّة؟ ومن ثم ليخضع كتابه وكلامه ورسالته للتحريف فوراً؟ أفهل كان هادياً أو مضلاً؟ هل كان رسول الشيطان أو رسول الله الرحمان الرحيم؟

وفق هذا المنطق ستكون هناك مساحةٌ كبيرةٌ وهائلةٌ من العالم تحت سيطرة وسلطنة إبليس، فيما جزءٌ حقيرٌ منه في كفالةٍ غير ثابتةٍ لله تعالى، أمّا الضالون فلهم الغلبة الكمّية والكيفية على المهتدين، والصالحون في أقليّة محضة، والأديان التي أرسلها الله تعالى لهداية البشر قد تمّ مسخها بأقل جهد على يد الشياطين، وعليه فإن أكثر الناس اليوم إما متبعون لدينٍ محرفٍ أو فاقدون لمطلق الهداية والارشاد، وفي نهاية المطاف سوف يحرمون من نصيب الرحمة الإلهية.

إنّ هذه الملاحظات البديهية تدفع الإنسان لتوسعة مجال السعادة والهداية لكي يرى

كيد الشيطان ضعيفاً كما هو التعليم القرآني، وليعترف للآخرين بحظٍّ من السعادة والنجاة والحقانية، وهذه هي روح التعددية(١).

وما يخدع الفكر هنا عناوين من قبيل الكافر والمؤمن، وهي عناوين محض فقهية ـ دنيوية (وهكذا نظائر هذه التعابير الموجودة في جميع الشرائع والمسالك) تقوم بإغفالنا عن رؤية الباطن وتعجزنا عن تحقيق ذلك(٢)، ورفع هذا النوع من التمايزات الظاهرية في مقام التحقيق، وإلقاء النظر إلى العالم من نافذة اسم الهادي، والبحث عن الهداية والنجاة في الطلب الصادق والعبودية الحقيقية لا في التعلّق بهذا الشخص أو ذاك، أو القيام بهذا العمل أو ذاك الخُلق، أو الارتباط بهذه الحادثة التاريخية أو تلك، وبالتالي تمييز حكم القشر عن حكم اللب، وفصل ذاتّي الدين عن عرضيه، ووضع الشريعة والحقيقة كل في موضعه الخاص المناسب له، والنظر إلى الشيطان على هامش الحقيقة لا في أساسها ومتنها **﴿ولا يحسبنّ الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون﴾** (الأنفال/٥٩)، هو مفتاح حلّ المشكلة وتقبل الكثرة والتعدد، فإذا نظرنا إلى التعددية من هذه الزاوية فلن يكون هناك سوى الإذعان بالرحمة الإلهية الواسعة، والاعتراف بموفّقية الرسل، وضعف كيد الشيطان. وبسط يد الرحمة الإلهية على رؤوس العالمين والبشر أجمعين.

ليس الكلام في تخلّي أتباع الديانات المختلفة ، ومن دون سببٍ ، عن الأعمال والآداب والعقائد الخاصّة التي يرونها ليحصل الانسجام والتناغم والتشابه بين الجميع، وإنما في ضرورة النظر بعينٍ أخرى إلى الكثرة والاختلاف العقائدي والسلوكي، وعدم حصر جوهر الهداية في التعاليم الكلامية ـ الفقهية الصرفة، وعدم توهّم أن أيّ شخصٍ يحمل مجموعةً من المعتقدات الخاصة في ذهنه (الشيعة أو السنة أو البروتستانت أو الكاثوليك أو...) هو المهتدي والناجي فيما البقية ضالون هالكون. فعلينا ببُعد النظر في

(١) تفصيل ما يتعلق بنجاة أكثر أهل العالم استناداً إلى أقوال الحكماء الكبار من قبيل حجة الحق أبو علي ابن سينا وصدر الدين الشيرازي والحكيم السبزواري يمكن مراجعته في مقالتي «كارنامه كامياب بيامبران»، (والمدرجة حالياً في كتاب «مدارا ومديريت» نشر صراط. ١٩٩٧م).

(٢) لتمييز معنى الكافر الفقهي عن الكافر الواقعي يمكن الرجوع إلى مقالتي «كافري وكم رشدي» التي يمكن مراجعتها في كتاب «فربه تر از ايديولوجي» للمؤلف. مؤسسة فرهنكى صراط. ١٩٩٦م.

قراءة العمل والطلب والمعاناة، وأن لا نرى بأوهامنا أن الله تعالى هو المغلوب أمام الشيطان، بل المفروض مطالعة طرق الحق المستترة في هداية الخلق، لا سيما الفضائل الأخلاقية التي ينبغي اعتبارها أهمّ من العادات الفكرية والعملية الدينية، وهذه التعددية تعددية سلبيةٌ لأنها ، كالاعتبار من قصة موسى والراعي ، لا تنظر إلى صدق التعاليم الكلامية، وإنما تؤكد قبل ذلك على النجاة والسعادة للطلاب الصادقين، وعلى إرشاد الهداة الروحيين الباطنيين، ولا ترى الكثرة في كثرتهم وإنما تقبلها بما هي منحلّة في الوحدة.

المبنى السابع: ويمكن ، وفق هذا المبنى ، إضافة مبنى عدم خالصية أمور العالم والذي هو المبنى السابع للتعددية. إن النقطة الجديرة بالتأمل هنا هي عدم إمكانية العثور على شيءٍ خالصٍ في هذا العالم، وقد أكّد على ذلك خالق العالم نفسه حين قال: ﴿**أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها...**﴾[١]، فالماء النازل من السماء سوف يختلط لا محالة بالتراب، ويعلو عليه الزبد الكثير، وهكذا الحال في اختلاط الحق والباطل أيضاً.

ويقول الإمام علي أيضاً بأن الحق الخالص والباطل الخالص لا وجود لهما أبداً، إذ لو كان لهما وجود فلن يتردد أحدٌ في تمييز الحق واختياره وترك الباطل ورفضه، لكن الأمر ليس كذلك دائماً بل «يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان»[٢]، فما يصنع هو الخليط من هذين، وهو ما يقدّم فيما بعد.

ليس الكلام هنا في أصل الأديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليط ، دائماً ، من الحق والباطل، نعم لو كانت هناك فرقةٌ من هذه الفرق الدينية حقاً خالصاً والبقية كلّها باطلاً محضاً، فلن يتردّد عاقلٌ في تمييز الحق عن الباطل وفي اختيار الحقّ حينئذٍ، فالنزاعات العقائدية في العالم (سواء كانت نزاعات دينية داخلية أو خارجية) متواصلة، وقد وصلت إلى نقطةٍ مسدودة، وقلّة هم أصحاب العقائد الذين يرضون بالميل للعقائد الأخرى، وما ذلك إلا لأن كلّ عقيدةٍ

---

(١) سورة الرعد/١٧.

(٢) نهج البلاغة، فيض الإسلام، الخطبة: ٥٠.

مخلوطة بالجمال والإحكام والصدق والحقّ الأمر الذي يجعل عذر القبائح والبطلان محتملاً، فيما يغطّي بطلان واعوجاج عقيدة الآخر على جمالها وكمالها، فليس ثمّة عرق خالص في هذا العالم، ولا لغة خالصة، ولا دين صاف.

يمكنكم توجيه السؤال إلى علماء الطبيعة حتّى يعترفوا أمامكم بصراحةٍ بعدم خلوص وصفاء أيّ ساحةٍ من ساحات الطبيعة، وبسبب هذا الازدحام وهذا التزاحم الشديد بين الساحات المختلفة للطبيعة لم يُعثر بالتجربة حتّى الآن على أي قانون علمي دقيق مائة في المائة وغير تقريبي.

فلا التشيّع هو الإسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنّن (بالرغم من أن أتباع كل طائفة من هاتين الطائفتين يرون أنفسهم على الحق ولديهم قناعة بمثل هذا الرأي)، ولا الأشعرية هي الحق المطلق، ولا الاعتزال، لا الفقه المالكي، ولا الفقه الجعفري، لا تفسير الفخر الرازي، ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية، ولا الوهابية، لا كافّة المسلمين في معرفة الله وعبادته عارون وخالون من الشرك، ولا قاطبة المسيحيين إدراكهم الديني خالٍ منه، كلا، بل لقد ملأت الدنيا الهويات غير الخالصة، فلم يتربّع الحق في جهةٍ من الجهات دون الجهة الأخرى لتكون باطلاً محضاً، وعندما نذعن لهذا الأمر فسوف يتسنّى لنا هضم الكثرة بشكلٍ أكثر سهولةً ومألوفيةً واستساغة.

وعليه فأصحاب كلّ فرقةٍ مجازون بالبقاء على طريقتهم والثبات عليها، وليس المراد هنا نفي طريقتنا وإنما تحصيل المعرفة الأفضل بهذه الطريقة، وهضم التنوع والكثرة كأمورٍ طبيعيةٍ بشريّةٍ، وكشأنٍ جبري من شؤون هذا العالم، كما وليس المقصود نسبيّة الحق والباطل، فنحن لا نقول بعدم وجود معنى أو استقلال للحق والباطل وأن كل ما تراه أية فرقةٍ هو حق، وإنما نرى بأن هذا العالم هو عالم اللاخالصيات سواءٌ على صعيد عالم الطبيعة أو الشريعة، الفرد أو المجتمع؛ وسرّ عدم الخالصية هذه هو بشرية الدين، فعندما ينزل ماء مطر الدين الصافي الأصيل من السماء على تراب أفهام البشر فإن الذهن يتلوّث حينئذٍ، وبمجرّد أن يشحذ العقل همّته لفهم الدين الزلال فإنه يخلطه بما لديه من رواسب ويعمد بالتالي إلى تكديره وتلويثه، ومن هنا كان التديّن كالماء الذي

يعلوه الزبد جارياً في الناس إلى يوم القيامة. وفقط في ذلك اليوم يحكم الله تعالى بين عباده فيما اختلفوا فيه: ﴿**وإنّ ربك ليحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون**﴾ (النحل/١٢٤).

سيجري هذا الماء الحلو وذاك المالح في عروق الخلائق

وذلك حتى نفخ الصّور[١].

وليس الخلل في فهم الدين فقط، بل في نفس الدين أيضاً: فقد حصل الجعل والوضع الكثير جداً ، باسم النبي والأئمة ، مما صعّب الأمر على العلماء لتمييز الصحيح من السقيم، فما أكثر الروايات التي ذهبت وتلاشت ولم تصل إلى أيدينا، وما أكثر الأحاديث المجعولة التي بقيت، وما أكثر الأسئلة التي كان يمكن لو قيلت أن تنير أمامـا الطريق لكنها لم تقل أو لم تطرح مع العظماء من الروّاد والقادة، أو أنهم وبسبب التقية وأسباب أخرى لم يقولوها.

لا يمكن تحميل دين كهذا حملاً كبيراً، كما ولا يمكنه أن يعدنا بالكثير، ولا يمكن باسمه القيام بالكثير من الأعمال، هذا التواضع وقلّة الادعاء يجعل الخطاب والحوار مألوفاً وميّسراً، ويفتح الباب أمام التعدّدية الإنسانية والدينية، إن الدعاة والمدّعين والمتكبرين والخياليين أولئك الذين ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد ليس لهم قدرة ولياقة الجلوس مع الآخر على طاولةٍ واحدةٍ وفي مصافٍّ واحد، وهم يجرّبون في وحدتهم العجيبة مرارة الحرمان من المحبة.

- **المبنى الثامن:** لكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحد، فالتعددية السلبية ما يزال عندها ما يدعمها، وهو المبنى الثامن القائم على صلة القرابة فيما بين الحقائق.

ليست هناك حقيقة لا محبة بينها ولا انسجام مع الحقيقة الأخرى، فكلّ الحقائق تجلس على شرفةٍ واحدةٍ وتسكن مجرّةً فاردة، هذه النقطة البديهية المنطقية تنجي الحقّ أولاً من التلوّن والتبعية والالتصاق الغربي والشرقي والرجعي والمتقدم، ولا تمنع أيّاً من طالبي الحقيقة من الاتجاه إلى أية قبلةٍ أو طرق أي بابٍ في سبيل تحصيل

---

(١) المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ٧٤٩.

والتماس الحق الذي يبغيه، وتدعو عرفاء الحق ثانياً إلى موازنة حقهم بحقوق الآخرين، ومضمون هذا الكلام هو اتباع القاعدة القائلة بأن الفكر الحقّ يستدعي الفكر الحقّ الآخر، ومن هنا فإن الوظيفة التي لا يمكن تركها لأيّ محقّق طالب للحقيقة هي الاستمرار في حلّ جداول الحقائق ووزن الهندسة المعرفية وزناً دائماً لا الشعور الخالد بالرضا بحقّه المزعوم والجلوس فارغاً وعدم الاطلاع على ما عند الآخرين، والمقصود من هذا الكلام هو إسهام ومشاركة الجميع في عملية بناء القصر الرفيع للحقيقة، بل لا بد من طلب هذه المشاركة منهم، وتحميلهم مسؤولية هذا البناء والصرح، أما عدم الاعتداد بالغير واعتبار النفس ، عن غفلة ، مستغنيةً عن الآخر فليس شرط العقل وأدب طلب الحقيقة، إن طالب الحق يسير في الطريق دائماً، وهو يعمل على الدوام في هذا البناء، فإذا كنا طلاباً للهندسة الموزونة للحقيقة فلا بد لنا من أن نضع لُبنتنا إلى جانب لُبنة الآخرين، وإذا ما قنعنا بمستويات ومقاطع ناقصة من الحقيقة وكنّا شاكرين عليها فلا بد أن نحترم المستويات الأخرى والمقاطع الأخرى لها عند الآخرين، ومن هنا فليس لنا سبيل غير القبول بالكثرة والتعدّد.

- **المبنى التاسع:** لكن إذا كانت الحقائق بهذا الانسجام والتناغم والقرابة فإن القيم والفضائل والآداب ليست ، لدى بعض المعاصرين ، على هذه الشاكلة أبداً، إذ ثمّة تعارض مستحكمٌ غير قابل للرفع فيما بينها، وهذا هو المبنى التاسع، إن الكثرة هنا كثرةٌ واقعيةٌ ذات أصول وجذور، فلم يقم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلين للجمع، بل إن كافة التجارب البشرية تشهد على تعارضهما، ومن هنا يصل أفراد المجتمع في نهاية المطاف إلى التخيّر بينهما واختيار واحدةٍ منهما على الأخرى، إنّ هذا الاختيار ذو سبب لكن ليس له مبرّر ودليل، وما دامت هذه العلل وهذا التعارض باقياً فإن هذا التخيير سيبقى قائماً أيضاً، وعلى حدّ تعبير «آيزايا برلين»: إن لبعض الأسئلة أجوبةً عديدةً لا تقبل الجمع(١)، والأمر إليكم أن تختاروا وتأخذوا بجوابٍ من بينها، وعلى حدّ قول عزيز الدين النسفي: ليس من المعلوم أنّ الرضا والتسليم والمراقبة أفضل أو العزلة

---

(١) آيزايا برلين، در جست وجوى آزادي، ترجمة خجسته كيا، ص ٦٤. وأنظر أيضاً المقدمة الرابعة لمقالة الحرية ترجمة محمد علي موحّد، ص ٦٤ وما بعد.

والقناعة والخمول «إنني لم أصل إلى اليقين أيٌّ من هذه الأغصان أفضل، فلم أتمكّن من ترجيح أي طرف، والآن حينما أكتب هذا الكلام ليس لدي أي ترجيحٍ أيضاً ولا يمكنني أن أقوم به»(١).

ليس من المعلوم، هل الكرم أفضل أم الشجاعة، أم الجهاد، أم العفّة، أم الشكر، أم الصبر، أم القناعة، أم الزهد، أم الحكمة...؟ بل إنه من غير المعلوم هل يمكن لهذه الفضائل أن تجتمع معاً في شخصٍ واحد (لعله إلا الأشخاص النادرين)؟ لا يمكنني إرادة كلّ الأشياء مع بعضها، فليس ثمةَ واحد من عظماء التاريخ سطع شخصه بكلّ هذه الأمور، فسماء التاريخ مليئةٌ بالنجوم وهي بذا اكتست الجمال والروعة، وهكذا خلوّ البشر من كافّة الرذائل الأمر الذي لم تثبت صيرورته وتحقّقه أيضاً، بل إننا إذا اعتبرنا سيئات الفرد حسنات الجمع فإن قصّة الأخلاق والبشرية سوف تنتظم بشكل آخر، وزيادةً على ذلك فإن الحكم في المضائق الأخلاقية الخاصة لا يمكن أن يكون بوجهٍ واحدٍ ولا ضمن منهجٍ وأسلوبٍ واحدٍ مطلقاً، بل إنه يحظى بالكثرة الواقعية المتعارضة، فهل من المناسب لشخصٍ فقيرٍ مسكينٍ وقع أطفاله في معرض الخطر والموت سرقة شخص آخر في مثل حاله وهو يقوم بالبحث عن خبزٍ لإطعام أطفاله وعياله؟ لماذا يجري ترجيح أطفال الثاني على الأوّل؟ إنّنا مضطّرون هنا إلى مدح كلا الفعلين (السرقة وكفّ النفس) أو ذمّهما ولا سبيل آخر، أو أن نقوم وبدون مبرّر (لكن مع سبب) بالقبول بأحدهما وردّ الآخر. إن الحياة اليومية مملوءة بهذا النوع من حالات الضيق، بل الغالب، أساساً، هو مثل هذه الموارد والحالات الموجبة للتحيّر إلى حدّ تذوّق الإنسان فيها طعم الترديد والاختيار الواقعي الحقيقي. إن النماذج الأخلاقية البسيطة القابلة للمحاكمة قليلة جداً إذا لم تكن معدومة، فالكثرة في المحاكمات العملية كثرةٌ غير قابلة للرفع، والإقدام على العلل (ضغط الفقر، السوابق التربوية، الجسارة الشخصية و...) يرجع أيضاً إلى تعارضٍ ذاتيٍّ بين القيم لا إلى ترجيحات أخلاقية.

هذه التعددية القيمية والعلّية الناشئة من فقدان المبرّر ومن التعارض الذاتي بين

(١) كتاب الإنسان الكامل، تصحيح ماريزان موله، ص ١٠، «أنجمن إيران وفرنسه» ١٩٨٠م.

القيم ووجود الفسحة في مجال التخيير بينها هي ، في الحقيقة ، عين الحياة، كما أنّ البشر يعيشون في قلوبهم ، بالفعل ، هذه الكثرة، وفي واقع كل إنسان عالمٌ ذو قوائم وأركان وكمالات لائقة به، وهذا التعدّد في دنيا البشر والاستقلال فيما بينها يدلان . قبل كل شيء ، على الكثرة القيمية والثقافية.

إنّ عدم قابلية الثقافات للمقايسة Cultural incommensurability يعني ذلك، والتعددية الثقافية تنبني عليه، وليس هناك بُعدٌ بين التعددية الثقافية والأخلاقية وبين التعددية الدينية، بل إنهما قريبتان من بعضهما البعض، هذه التعددية لا بدّ من التدقيق فيها بصورةٍ جادّةٍ، فهي وإن كانت سلبيةً من حيث اعتمادها على فقدان الدليل لكنها من حيث الاتكاء على التباين والتعارض والتساوي الذاتي بين القيم (في صورة القبول) تعدّديةٌ إيجابيةٌ مثبتةٌ وأصيلة، وليس مفادها غير القول بإمكانية الحياة المتنوعة ، من حيث الأساس ، وإمكانية النماذج المتعدّدة لها (وذلك بعد طرد الأنواع المذمومة والمرفوضة) بحيث تكون متساويةً وبعضها البعض دون مجالٍ لاختزالها في نوعٍ واحد، وهي بالضبط كالتعددية في تفسير التجربة الروحية والطبيعية حيث النظريات المتعدّدة المتنافسة مع بعضها البعض والتي لا يمكن اختزالها في نظريةٍ واحدةٍ بعد استبعاد النظريات الباطلة والمذمومة، وهكذا يكون كلّ إنسان ، وفق نظرية الحكماء ، نوعاً حصرياً عليه ومحدّداً فيه، فليس كمال هذا الإنسان كمالاً للثاني، وليس هناك إنسان أنموذجٌ لإنسان آخر بشكلٍ كامل؛ ولهذا كان عندنا أكثر من إنسان كامل (خلافاً للمفهوم السائد عن نظرية الإنسان الكامل الصوفية). وبهذا السبب لا يمكن أن يطلب من الناس أن يصبحوا كبعضهم البعض، وأن يتساووا في الفضائل ويتصفوا بها بشكلٍ واحدٍ ليكون لهم ، بالتالي ، صراطٌ مستقيمٌ واحد. فالتعددية هنا تعدّديةٌ أصيلةٌ وواقعيةٌ ومبنيةٌ على تباين جوهري أيضاً.

وهكذا الحال في الظروف الروحية والشخصية والوجودية لكلّ شخصٍ فهي من حظه ونصيبه الخاص ولا تشابه له فيها مع الآخرين، إن الترديدات والاضطرابات والعشق والإيمان متفاوتةٌ ومتباينةٌ ذاتاً بين البشر، فكلّ إنسان وحيد ، بالمعنى الواقعي للكلمة ، يحضر لوحده بين يدي الله، يولد وحيداً، ويعيش وحيداً، ويموت وحيداً ومن ثم

يُحشر وحيداً أيضاً: ﴿ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرةٍ﴾ (الأنعام/٩٤)، وكشف هذه الفردية وهذه الوحدة هو بداية كشف الحرية الجديدة. الحريّة من الاستحالة في الكل والكلّي، وإعادة العثور على الذات وحياتها الخاصة بها ودينها الخاص بها وأخلاقها الخاصة بها وعُقد وجودها الخاصة وطريقها الخاص لحلّ هذه العقد، إن العثور على الذات هو في كل لحظةٍ كالمركز والملتقى للإمكانات والطاقات والمجالات غير النهائية.

هذه هي الحريّة الواقعية المبنيّة على التعددية الواقعية. إن المذهب الإسمي في أوروبا يمثّل ، بنفيه الكليات ، خطّاً متقدّماً لهذه التعددية، وكذلك كان يمكن لأصالة الوجود ، وبنفيها الماهيات (التي ليست سوى الكلي الطبيعي) ، أن تمنحنا تعدديةً كهذه، لا بل يمكنها ذلك فعلاً.

المبنى العاشر: لم تفرغ بعدُ جعبة التعددية العلّية، بل ما يزال في حوزتها ، حتى الآن ، مداليل أخرى (المبنى العاشر).

إن تديّن أكثرية المتدينين ناشئ عن علّةٍ لا عن دليل، فلم يوازن كافّة المسيحيين بين الأديان والمذاهب ليلتصقوا بهذا الدين، ولم يُذعنوا بحقّانية الديانة المسيحية عن طريق إقامة الدليل القطعي، بل إن إيمانهم ، في الأغلب ، إيمان موروث وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرادشتيون والمسلمون واليهود و... وهو صادقٌ ثابتٌ عليهم جميعاً على السواء، فذاك المسيحي الآن سيكون مسلماً لو ولد في المجتمع الإسلامي وكذا العكس. إن لسان حال عامّة المتدينين بل وعموم الناس في العالم هو ﴿**إنّا وجدنا آباءنا على أمّةٍ وإنّا على آثارهم مهتدون**﴾ (الزخرف/٢٢).

وليس العوام فقط، بل إن عامة علماء الدين هم أيضاً كذلك، إن علماء الدين . أي دين ، خدّام الدين الذي هم عليه، ومنتفعون منه، وهم يقومون بدراسة وتعليم الأمور التي يرضى عنها المحيط والجو العام ويسمّون ذلك علم الدين، إنهم في الحقيقة مقلّدون. إن المحقّقين الذين يتحرّرون من التحسين والتقبيح والتقليد ومن التمتّع عن طريق الدين هم قلّة بل ونادرون، وقلّةٌ أيضاً أولئك الذين لا يعتنون بالآداب والعادات الفكرية والعلمية للمكان والزمان الذي يعيشون فيه، بل يتواضعون وينقادون للفكر عن

حريّةٍ حقيقيةٍ كما تتطلبه الحكمة، إن حيتان بحر التحقيق لا توضع في البُرَك الصغيرة للمذاهب والمسالك السائدة، بل إنّ كل واحدٍ منهم مذهبٌ قائمٌ بذاته، إنهم أهل «حدثني قلبي عن ربي»، لا يرون سرّهم غير الله تعالى، فإذا كان هناك من يقين أو سكينة فهو عندهم وفقط، أما الباقون فهم أهل الدوغمة والتعصّب والفكر الساذج، أهل اللاإنصاف واللامداراة.

أما الأفراد العاديّون الذين يمثلون الطبقة الوسطى في المجتمع فالكثير منهم أسرى العلل لا الأدلة والمبرّرات العلمية، إنهم هم من يملأ هذا العالم. إنّ السنن والتقاليد والسوابق والمحيط والمعيشة والغضب والشهوة هي الحاكمة عليهم أكثر من الدليل والقرينة والبرهان والحجّة، أغلبهم محكومٌ للجبر أكثر من الاختيار، ومعذورٌ لا مسؤول، فلديهم جزم راسخ قبل أن يكون لديهم اليقين، وتغلب عليهم الحرب والصراعات أكثر من الصلح والمداراة.

ما هي تلك الأمور التي يفتخر بها مثل هؤلاء المجبورون المقيّدون المسجونون (والذين هم نحن) على بعضهم البعض؟ وعلى ماذا يلعنون بعضهم البعض؟ إن التواضع والرحمة والمشاركة في المعاناة أفضل لنا من التكبّر والعداوة والعنف، فبماذا يدّعي الأسير الأميرية؟ ليس هناك حربٌ أكثر خياليّة وإذهاباً للعقل من حرب الأسرى الظانّين أنفسهم أمراء:

فعلى الخيال يقوم صلح الناس وحربها
كما ومن الخيال فخر الناس وعارها[1].

ويقول «مولوي» أيضاً:

لقد رأيت نفسك أميراً يا من هو أقلّ من نملة
وحيث إنك لم تر ذلك الجلاد فأنت أعمى
لقد أصابك الغرور من هذين الجناحين والقدمين الزائفتين
وهما سوف يجرّانك إلى الوبال[2].

(١) المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ٧١.
(٢) م. ن، الكتاب الثالث، الأبيات: ٣٨٢٩ ـ ٣٨٣٠.

وهكذا نعود مجدّداً للمجالسة المتواضعة والمداراة العاقلة مع الآخر، لنفكّ العقد ونرضى بالمواهب والنعم الإلهية، ولنرى يد الأمر القضائي الإلهي في كل الأمور، ونشعر بالحكم الأزلي كالورد ومائه، ومن ثم لنسلّم له.

وبهذا نقترب من خاتمة الكلام، لكن لا يسعنا تجنّب إضافة نقطةٍ هامّة، وهي أنه على رغم مواصلة وسعي علم الكلام الدائم لبعث الدفء والحرارة في المناقشات التي لا حاصل لها، لكنه أبقى ، في المقابل ، مشعل العقل مضيئاً. والعقل والتعقّل بضاعةٌ لا بد من شرائها بأيّ ثمنٍ ومهما كلّف الأمر. نعم إن الدين التعقلي والكلامي ليس هو الغاية القصوى للتديّن، فالدين الكشفي التجربي القدسي هو المنزلة الأرفع، بيد أن هذا الدين من خواص أهل الخواص والنوادر من الناس، لكن المتكلمين وبرفعهم شعلة الاستدلال يخفّضون من جزميات ودوغمائيات اللاعقلانية، ويمدّون بالتالي بحرارة مشعل التعقل، إن الدين الكلامي أكثر حسناً وجمالاً ولطافةً بمائة ضعف من الدين العامي التقليدي، إذ يُنشئ ويربّي التعدد في أعماقه حيث لا خبر عنده عن بيداء الفتن العواميّة، هذا التعدد مؤسّس على الظن لا اليقين، وهو تعددية سلبية لا إيجابية، على عكس تعدّد وتكثر الإيمان والتجارب والمكاشفات الدينية والتي هي كثرةٌ توأمٌ والسكينة واليقين والثقة والاطمئنان بالذات (التعددية الإيجابية).

إنّ العقلانية تولّد الظن، والمذهب العقلي(Rationalism) يفضي إلى نوع من المذهب التشكيكي (Skepticism) السليم والمفيد. لقد خلق مشروع النزعة العقلية ـ وبشهادة التاريخ الكلامي والفلسفي وبقية الفنون المعقولة ـ الظنّ والمشاجرة والمناقشة أكثر من الاطمئنان والسكينة والسلام، لكن مع كونه للعارفين والعاشقين متاعاً قليلاً بيد أنه للعقلاء كثيرٌ جداً، فعندما كان يجري إخماد الكلام الديني بقوّة المتشرّعة أو بوسوسة العشق والعرفان فإن التعصبات المهلكة والمؤذية ، وبشهادة التاريخ ، كانت تبدو وتبرز من كل حدبٍ وصوب، وكان يجري ابتلاع التديّن المظلوم، إن الحوار الكلامي وعدم انعقاد العقائد الدينية وسياليّتها وقابليّتها للتساؤل كل ذلك موهبةٌ لا يجوز التنازل عنها وفقدها، فلا يمكن الحديث في الدين الشرعي عن التقارب من بعضنا البعض، بل على

كل طائفة من المقلّدين العمل بالآداب الدينية التي يُفتي بها مقلّدهم، ولم يطلق أي فقيه حتى الآن نداء وصرخة التعددية، فهذا النداء نداء المحققين وهم إمّا أهل العقل أو العشق أو الكسب أو الكشف. ومن هنا أفضى كلٌّ من الدين الكلامي والدين الكشفي إلى نوعين من التعددية، وهي التعددية المؤسّسة على الظن، والتعددية المؤسّسة على اليقين. فعلم الكلام ، مع كامل قدراته وطاقاته ، غير قادرٍ على خلق ما هو أرفع من الظن، وأفضل شاهد على هذا الأمر فلاسفتنا الذين كانوا ينظرون دائماً إلى المتكلمين بعين الاحتقار والازدراء، ويرون مقدّماتهم في الأدلة مجرّد خطابيات وجدليات ومشهورات لا أوليات وذاتيات وضروريات، ومن الطبيعي أن يحمل المتكلمون نفس النظرة للفلاسفة.

قد يكون الاستدلال أحياناً عين دعوة المخاطب للنقد والقبول، والاعتراف بالآخر المنافس فيه حينئذٍ أدبٌ من آدابه، فطرح آراء المخالفين شرطٌ ضروري، وحصيلة الجهد الكلامي ، المادة الكلامية ، يكمن في تنوّع طرق الاستدلال والشبهات والفرق والاتجاهات الكلامية، هذا التنوّع والتكثّر. وهذا الشيوع والرواج للمشاجرات والمناقشات لا يترك ذهناً في راحةٍ ولا قلباً ذا يقين. وقدم الاستدلال الخشبية لا تبعث على فتح القلاع وقمم الجبال، بيد أن نفس التنوّع يتربّع بذلك على كرسيّ العرش ويمنح الظن العقلاني والعقائدي القيمة والاعتراف بالمكانة، كما ويحدّ من جفاف أدمغة المدّعين والقشريين القادحين بالعقل ومكانته، إذ حيث إننا لا نعرف باليقين رأي من هو الصحيح فإننا نمنح القيمة للجميع، ولا نخرج أي واحد من الآراء من الميدان (التعددية المعرفية).

لقد تأخّر مجتمعنا في الاعتراف بالتفكير التعدّدي؛ وذلك بسبب احتضار التعقّل الفلسفي لا سيما الكلامي وانطفاء شعلته، ومن هنا عُدّ رواج وشيوع المباحث الكلامية تضعيفاً لعقيدة العوام، دون تفكيرٍ في أن هذه العقيدة لم تُستمدّ من هذه المباحث حتى يخسروها بها، وهنا تقع المسؤولية الكاملة على العلماء والقادة ، لا العوام والمقلّدين ، لكي يذعنوا بوجود الصرط المستقيمة في الدين والسياسة ويمكّنوا منها، ويفتحوا باب السلامة والاستقامة لأصحاب الحق وطالبيه. إنّهم لم يشكّوا حتى يصلوا اليقين، ولم

يروا الكثرة حتى يختاروا الوحدة، إنّهم أكثر الناس عجزاً عن الصبر وأكثر الكائنات ضعفاً أمام التحمّل.

إن المجتمع التعددي ، أي المجتمع اللاأيديولوجي الذي لا وجود فيه للمفسرين وللتفسير الرسمي ، القائمّ على العقل التعددي لا على العاطفة الجاذبة لمركزٍ واحدٍ، والمليء بالإنصاف والمداراة، والمحظيّ بالصحافة والإعلام الحرّ، والذي يعيش التنافس في ثناياه، أي أنه مليء باللاعبين، وكأنه الطبيعة المتنوّعة الطافحة بالربيع والخريف وشتاء المطر والثلج، هذا المجتمع يبدأ حياته عندما يذعن الحكام والرعايا جميعاً فيه بأصالة الكثرة في الطبيعة والاجتماع لا الوحدة، وبأصالة التباين لا التشابه.

إن العمل على تقديم أنموذج واحدٍ للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والآداب البشرية هو عملٌ محالٌ فيه الوزر والوبال، إن محو هذه الكثرة أمرٌ غير ممكن بل غير مطلوب.

إذا ما كانت التعددية الدينية مقبولةً ومطلوبةً بأدلّة عشرة فإنّ التعددية الثقافية والسياسية يمكن تأييدها بمائة بيان ولسان، وتكفينا التجربة السوفياتية التي تلقّت هزيمةً مذلّةً ومعبّرةً عندما سعت للتوحيد الثقافي والسياسي، كما أنّ التجربة الرأسمالية الصناعية تحمل الكثير من الكلام والدروس لنا، فبالرغم من أنها ، على حدّ تعبير ماركس ، «صنعت العالم على صورتها» لكنها لم تتمكّن من الخروج من مأزق توحيد ودمج الثقافات، لا بل إنها دفعت أصحاب الثقافات القوميّة والمحلية والتاريخية ليكونوا أكثر حساسيةً وتنبّهاً.

لم تُسمع للتاريخ صيحة ونداء أكثر استحكاماً من هذا النداء القائل: إن الكثرات في البيوت، فاجعلوا لها مكاناً حتى يبقى صاحب البيت، وإلا فإنها لن تبقي لكم مكاناً فيه.

إن خلق خالق العالم ، إبداعاً وظرافةً ، لهذا الخلق المعقّد العجيب من بشرٍ وأكوان، وإيجاده الناس واللغات والعوالم على تنوّع وتشكّل، وإحداثه العلل والأسباب المتنوّعة في الخلق، ووضعه مئات العقبات في طريق الفكر والعقل، وبعثه الكثير الكثير من الأنبياء والرسل، واختطافه الأسماع والعيون بالأصوات والألوان المختلفة، وتقسيمه البشر إلى شعوب وقبائل... كلّ ذلك كي لا يتكبّروا ولا يتنازعوا، بل يتعارفوا ويتواضعوا، أمّا أولئك

الذين يطلبون الوحدة والدمج ويهدفون إلى تسوية الجبال الوعرة النافرة فعليهم ان يتنبّهوا كي لا يقعوا في البحر العميق لمخاصمة الله.

إن سيئ الخلق الذي يلبس الصوف الخشن لم يسمع، بالعشق ولم يشم رائحته،

فقل له رمزاً من سكرة العشق حتى يفقد وعيه

قلت: لم أحلّ عقد جداول الشعر مذ كنت (طيلة عمري)

قالت: أنا التي أمرتها بسلب لبّك وقلبك [١].

(١) ديوان حافظ. الغزليات. ١٩١.

المقالة الثالثة:

التدين والصراط المستقيم

تأليف علي رضا قائمي نيا

ـ مدخل:

الدعوى المحورية التي تقوم عليها نظرية التعددية الدينية هي أن الأديان بطيفها الوسيع تساهم كلّها في تحقيق الهدف النهائي، أي النجاة والسعادة الإنسانية. ويرتبط البحث في التعددية الدينية بالعديد من الموضوعات المختلفة التي تجعل من تقييم النظرية عند عدم دراستها تقييماً من زاويةٍ واحدةٍ ومن جانبٍ واحد. لكن بحث كافة هذه الجوانب في هذه المقالة أمرٌ غير ممكن، ومن هنا فإن هدفنا سيكون قراءة النظريات المختزنة داخل النظرية ذاتها أي داخل التعددية الدينية.

يرتبط البحث في التعددية الدينية ببحثٍ آخر لم تجر دراسته ، من وجهة نظرنا ، بالمقدار الكافي من الدقة والعناية من طرف الذين قرأوا ودرسوا هذه النظرية، فإذا أردنا أن نتخذ ، وبشكلٍ دقيق ، موقفاً ما من التعددية الدينية فلا بد لنا بدايةً من إلقاء النظر على مسألة جوهر الدين ولبّه، وبعبارةٍ أخرى لا بد لنا من معرفة ما هو لبّ الدين وما هي قشوره؟ ومن دون العثور على لبّ الدين ومحتواه الجوهري لن يمكن الحكم في قضية التعددية الدينية. إن تعابير من قبيل: «لب وقشر الدين»، أو «قلب وحاشية الدين»، أو «جوهر وهامش الدين» والتي تستعمل كلّها للإشارة إلى هذا المعنى إنما هي تعبيراتٌ مجازية، وهي بنفس المقدار الذي تؤدّي فيه المطلب تمارس نوعاً من التضليل أيضاً، فالمراد من بحث لب وقشر الدين (أو القلب والحاشية) هو تعيين الشيء الذي يعدّ ذاتياً للدين، أي على ماذا تقوم حقيقة الدين والتديّن؟ وما هي الاشياء الاخرى التي تمثّل بالنسبة للدين أموراً عرضيةً وحتى اتفاقية، لتكون بالتالي خارجةً عن حقيقته بحيث يواصل الدين حياته، ويبقى على نضارته وخفقانه حتى لو افتقدها.

(❖) هذه المقالة نقد على مقالة «الطرق المستقيمة» التي كتبها الدكتور عبدالكريم سروش في مجلة كيان العدد ٣٦. ومن الطبيعي اننا نتعرض هنا للخطوط العامة والكلية ونتجنب الخوض في التفصيلات والقضايا الجزئية.

وبالرغم من أن هذا البحث ، أي لبّ وقشور الدين ، يظهر بشكل من الاشكال في فكر أي متكلّم، بيد أنه تبلور بشكل منظّم وممنهج في فكر الفيلسوف الديني الألماني «فريدريش شلايرماخر». لا نريد هنا تصديق جزئيات برنامج «شلايرماخر» بيد ان ما نريد لفت النظر اليه هو أنه كان يستهدف بدراسة هذه المسألة إحياء الدين المسيحي. فقد عاش «شلايرماخر» في زمن أفول الدراسات العقلية الجافّة على صعيد الفكر الغربي، فالإلهيات الطبيعية (natural theology) منيت بهزيمة واضحة بمجيء التجربيين من أمثال «دافيد هيوم»، كما أنّ الفلسفة النقدية لـ «كانت» جرّت الدين إلى الدائرة الأخلاقية واختزلته فيها فيما فصلته كلياً عن النطاق المعرفي النظري. أمّا العلم الحديث فكان يصنّف كمنافسٍ آخر للدين أيضاً، كما وشغلت قضية تعارض العلم والدين أفكار الكثير من المتكلّمين.

من جهة أخرى، وبموت أكبر فيلسوف غربي معاصر ، أي «كانت» ، ظهرت النهضة الرومانطيقية، وقد وقع «شلايرماخر» تحت تأثير هذه النهضة، وقام بمهمة احياء الدين والايمان المسيحيين، لقد جعل «شلايرماخر» التساؤل التالي نقطة الانطلاق في تحقيقاته: ما هو جوهر الدين؟ إن لدينا في أيّ دينٍ من الاديان اموراً ثلاثة ، أعم من الذاتي والعرضي .. فهناك سلسلةٌ من المعتقدات في كل دين؛ أي ان الشخص المتديّن يؤمن بمجموعةٍ من القضايا الدينية، وهذا ما يشكّل البعد المعرفي للدين، وكذلك هناك مجموعةٌ من الاعمال في كل دين يعمد إلى انجازها وهو ما يشكل قسم الأخلاقيات بالمعنى الواسع للكلمة أي الأعم من الأخلاق والفقه. والامر الثالث الذي يلاحظ وجوده في المجال الديني هو عبارةٌ عن الاحساسات والتجارب الدينية، فكلّ مجتمع ديني خاص له تجاربه الدينية الخاصّة.

هذه الابعاد الثلاثة المعرفية والاخلاقية والتجربية توجد في كل دين من الأديان، وهنا أثار «شلايرماخر» التساؤل التالي:

أيّ واحد من هذه الابعاد الثلاثة يشكّل جوهر الدين؟

لا نهدف هنا الى الجواب عن تساؤل «شلايرماخر» هذا، وانما نكتفي بالاشارة الى مورد حاجتنا من الموضوع، فمن وجهة نظر «شلايرماخر» قلب الدين هو عبارة عن نوعٍ من التجربة الدينية، لقد أجاب «شلايرماخر» بهذا الكلام على المثقفين، كما عمل على

احياء الديانة المسيحية، ذلك أنه إذا كان قلب وجوهر الدين نوعاً من التجربة فهذا يعني الحماية من كافة اعتراضات الباحثين والمثقفين.

وبدورنا سوف نركّز على هذا البحث لدى دراسة المبنى الثاني الذي ورد في مقالة «الطرق المستقيمة»، فالجواب عن هذا التساؤل الذي اثاره «شلايرماخر» هو الذي يحدّد جهة البحث حول موضوعة التعددية، فمسألة تعيين جوهر الدين هي مسألة ذات أهمية بالغة، وهذه القضية تتمايز عن قضية الجوهر والصدف، فتعيين جوهر الدين أمرٌ مرتبطٌ بمعرفة الظاهرة الدينية، فمعرفة الظاهرة الدينية وفق مناهج معرفة الظاهرة لا بد ان تحدد لنا حقيقة الدين. اما مسألة الجوهر والصدف فهي مسألة مرتبطة بفلسفة الدين، ففي هذه المسألة الفلسفية يتركّز البحث حول تعيين النظام الطولي والعرضي للقضايا الدينية، فالفيلسوف الديني باجابته عن مسألة تعدد الاديان مرهونٌ للقراءة الظاهراتية للدين وهي قراءةٌ تمدّه بالكثير من الثمرات والمنافع.

وأرى هنا من اللازم توضيح هذه النقطة قبل الشروع في مباني التعددية، فبناءً على القبول بالتعددية الدينية لا يمكننا ان نأخذ العقائد أو الأعمال جوهراً للدين والتدين، فالتعددي ينظر الى العقائد أو الاعمال الدينية لأي دين نظرة أداتية آلية، فالعقائد والاعمال الدينية الخاصة ليست ذات مدخلية في تأمين الهدف النهائي للدين، وبالتالي فإذا سرنا في طريق عقائد او اعمال أخرى فإننا سوف نصل الى هذا الهدف ايضاً. ان لازم الاعتراف بحقانية كافة الأديان هو ان العقائد والاعمال الدينية الخاصة ليست جوهراً للدين، فإذا كان جوهر الدين والتدين مرتبطاً ، بالضرورة ، بالعقائد والاعمال الخاصة فهذا يعني ان الاديان التي لا تلتزم بهذه العقائد والاعمال لن تحظى بالحق والحقانية، ذلك ان الهدف النهائي للدين يؤمّنه جوهر الدين، وهذا معناه ان الوصول الى هذا الهدف النهائي انما يكون في إطار الاعمال والعقائد الخاصّة، لكن التعدّدي يرفض هذه الفرضية ويتعامل مع العقائد والاعمال الدينية الخاصة تعاملاً أداتياً. فالعشاء الرباني المسيحي يمكنه ان يعبر عن وسيلةٍ للنجاة والسعادة البشرية كما هو الحال في صلاة الانسان المسلم، وهكذا صلاة المسلم تعمل على تأمين الحق بمساهمة مساوية لتلك التي تقوم بها الرياضة الخاصّة للانسان الهندوسي وهكذا...

. نقد مباني التعددية الدينية:

والآن نشرع في المباني التي وردت في مقالة: «التعددية الدينية»:

المبنى الأول: الذي طرح في نفس المقالة عبارة عن تنوع فهمنا للنصوص الدينية: أي نفس نظرية القبض والبسط، «مجمل الكلام حول القبض والبسط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهمٌ متنوعٌ ومتكثّر بالضرورة وذلك من دون أن يكون في هذا التنوع قابلية الصيرورة لفهمٍ واحد، بل ليس هذا الفهم متنوعاً ومتعدداً فقط وإنما هو سيّال أيضاً»[١].

وابتداءً نطرح التساؤل التالي: ما هي العلاقة المنطقية بين تنّوع الافهام والاستنتاجات وبين التعددية؟ هل أن التعددية يمكن أن تعدّ ، واقعاً ، لازماً منطقياً لنظرية القبض والبسط ، كما يدعيه الدكتور سروش ، أي إن تنوع الافهام هو اعتراف بكافة الاستنتاجات؟

لقد جاء في نفس المقالة: «ولا يفوتنا التذكير بأن ثمّة مدلولاً واضحاً لتعددية الفهم وتفسير النص، ألا وهو نفي وجود تفسيرٍ رسميٍّ وواحدٍ للدين، وبالتالي فليس هناك أي مرجع ومفسر رسمي له، والمعرفة الدينية ، كأي معرفةٍ بشريةٍ ، ليس فيها ثمة قول حجّة تعبداً لشخص ما على شخصٍ آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدّس ومتعالٍ عن المُساءلة»[١]، ان مدّعى تعددية فهم النص هو أن كل فهم يعد فهماً رسمياً معترفاً به، وهو من هنا قادرٌ على الإيصال إلى النجاة البشرية. ان التعددية تعني الاعتراف بأي دين، وتمّثل اعتقاداً بأن كافة الأديان بإمكانها تأمين سعادة البشر، نسأل: ما هي الرابطة المنطقية بين التعددية والاعتراف بكافّة الأفهام؟.

من وجهة نظرنا، هذه النتيجة لا تنبثق من تلك المقدّمة، فما دمنا لم نضم مقدّمةً أخرى ولم تكن لدينا نظرية متصلة بجوهر الدين يتموضع فيها الفهم الديني فإننا لن نتمكن من تهيئة مبنى التعددية هذا، اذا لم تعتبروا جوهر الدين نفس تنوع الأفهام فلا يمكنكم استنتاج التعددية الدينية. ومن وجهة نظرنا لم يجرِ لا في نظرية القبض

---

(١) مجلة كيان، العدد ٣٦ ص٢، والمبنى الأول (نظرية القبض والبسط) هو مبنى نفس كاتب مقالة الطرق المستقيمة، وكما يعرف القراء المحترمون فإن هذا المبنى لم يستحكم بنفسه بعد بيد اننا نفرضه صحيحاً، ونقيم بحثنا على اساس هذا الافتراض.

والبسط ولا في مقالة التعددية تقديم تصوير واضح لمسألة جوهر الدين. فإذا كانت كافة الافهام متحوّلة ورسمية فما هو جوهر الدين بنظركم؟

ـ هل جوهر الدين نوعٌ من التجربة الدينية؟

إن هذه الفرضية لجوهر الدين مرتبطةٌ بالمبنى الثاني كما سنعالجه هناك، ولا علاقة لها بهذا المبنى، بل إن الاعتراف بنظرية القبض والبسط يحيل اعتبار التجربة الدينية جوهراً للدين، لكن لو اعتبرناها جوهراً له (ومن ثم كافّة الافهام متحوّلة) فلا يمكننا استنتاج نظرية التعددية الدينية حينئذ، ذلك أن هدف الدين يؤمّنه نفس جوهره. اما الافهام فحتّى لو كانت كلّها رسمية معترفاً بها ليست الا شيئاً خارجاً عن حقيقة الدين، فأقصى ما هناك أن شيئاً ما يرافق جوهر الدين وهو في حال تحوّل دائم. إذاً ما هو جوهر الدين؟.

ـ هل هو نفس الأفهام المتنوعة من النصوص الدينية؟

هذا الفرض ، أي ان جوهر الدين هو تلك الأفهام المتنوعة ، يختبئ ويُختزن في طيات كلمات الدكتور سروش، ومن وجهة نظرنا ينبني الاستدلال على التعددية عن طريق تنوع الفهم الديني على هذه المقدّمة، وهي ان جوهر الدين هو نفس الأفهام المتنوعة، وهنا ، وحتى نزن الجواب عن هذه المسألة ، لا بد لنا ان نأخذ فروضاً أخرى أيضاً، فإذا فرضنا أنّ جوهر الدين هو نفس الفهم المتنوّع المتحوّل ، وهو فرضٌ يتمّ ويكتمل الاستدلال على التعددية وفقاً له من الناحية الشكلية ، فإننا نلاحظ بطلان الفرض نفسه؛ إذ ماذا يعني كون جوهر الدين نفس هذه الأفهام المتنوّعة؟ ان الاعتراف بكافة الأفهام ووضعها في جوهر الدين يعني ان التدين هو نفس هذه الأفهام؛ أي ان ما يوصل البشر الى الهدف النهائي للدين هو هذه الأفهام المتنوّعة. فالهدف من إرسال الرسل وإنزال الكتب هو أن يكون للبشر أفهام متنوعة للنصوص والكتب الدينية، وهم

---

(١) مجلة كيان، العدد٣٦، ص٤.

بمحض ان يحوزوا على فهم هذه النصوص سيحظون بالسعادة الأبدية. أي انهم سيصلون بذلك الى الغاية القصوى للدين: وعدم صحة هذا الافتراض من الوضوح بمكان، فهل كان هدف الانبياء على طول التاريخ هو هذا الأمر، أي ان يصل الناس فقط الى تحصيل فهمٍ للنصوص الدينية؟ هل يكفي في أيّ دينٍ من الأديان فهم النص وحتّى الايمان بهذا الفهم لأجل تحصيل النجاة الا بدية والوصول الى مقام القرب الإلهي؟ وهل يحظى البشر بالنجاة جرّاء فهمهم النصوص الدينية؟.

لا مفرّ من ان يكون للأعمال موطئ قدمٍ في ساحة جوهر الأديان، فإذا كانت الأعمال الدينية كالعبادات والنذور وغير ذلك داخلةً في جوهر الدين، سواء كانت الافهام الدينية داخلةً أيضاً أو لا،[1] فيمكن فرض صورتين اما ان الاعمال الدينية الخاصة داخلةٌ في جوهر الدين أو أن أي عمل يمكن أن يشكّل جوهر الدين.

أ. أما صورة دخول الاعمال الخاصّة في جوهر الدين فهي صورةٌ مخالفةٌ لفرضية التعددي. ان الانسان التعددي، كما قلنا، يملك رؤية أداتية للاعمال والعقائد الدينية، ولا يمكنه ان يمنح القيمة لعملٍ خاص؛ لان ذلك بمثابة انكار للتعددية والاتجاه البلورالي.

ب. وأما إذا اعتبرنا أيّ نوعٍ من الاعمال داخلاً في جوهر الدين فيمكننا ان نستنتج حينئذٍ النظرية التعددية، بيد أن ذلك نوعٌ من المصادرة على المطلوب: ذلك ان معنى «أي نوع من الأعمال» هو عدم مدخلية الاعمال الدينية الخاصة، وبالتالي التحوّل الى الاداتية على هذا الصعيد، وهذا معناه أن نفس فرضية التعدّدية قد جرى استبطانها بشكلٍ ذكيٍّ في المقدّمات.

ولا بد لنا، بعد دراسة كافّة هذه الفروض، من الاشارة الى نقطةٍ ظريفةٍ أخرى تتعلق بتعدّدية فهم النصوص الدينية، فاذا وافقنا على كافة هذه المقدمات لهذا النوع من التعددية،[2] فما هي النتيجة التي يمكننا استنتاجها؟ والجواب هو أنه لا يمكننا الحصول

---

(١) أي ان جوهر الدين هو الافهام المتنوعة اضافة الى الاعمال الدينية أو انه فقط الاعمال الدينية.

(٢) فكما بينا ظهر ان التعددية الدينية ليست نتيجة للقبض والبسط. ومن وجهة نظرنا هناك نوع من مغالطة القياس المضمر غير المقبول (Unacceoted enthymemes). ولاجل اتضاح هذه المغالطة والمغالطات القادمة يمكن الرجوع الى: Madsen Piric. The Book of the Fallacy. 1985. Routledge and Kegan paul.

على تعدّدية خارجيّة، فلأجل اثبات التعدّدية الخارجية (بالنسبة للدين) عن طريق تنوّع الافهام الدينية لا بد لنا من اثبات اعتبار النص نفسه في مرحلةٍ أسبق، فعلى سبيل المثال لا بد لنا من أن نعتبر القرآن نصّاً دينياً واقعياً وكذلك الانجيل والكتاب المقدّس، وعقب ذلك نقوم بضم هذه المقدّمة وهي اننا نواجه تنوّعاً وسياليّةً في الأفهام الدينية: أي انه لا بد أولاً من اعتبار كافة النصوص الدينية ضمن سياق واحد وذات حكم واحد، ومن ثم وبضم مبنى القبض والبسط يمكننا استنتاج التعدّدية.

إذاً أولاً: لا ربط إطلاقاً للمقدمة الاولى ، وهي كون النصوص في مصاف واحد ، بنظرية القبض والبسط، أي ليس ثمة علاقة منطقية بينهما.

وثانياً: هذه المقدمة نفسها تتجاهل حقيقةً وواقعيةً تاريخية، ما هي النتيجة المترتبة على كل تلك القراءات النقدية للنص التي اتخذت رونقاً خاصاً بين المسيحيين؟[١] هل ان المسيحيين الآخرين يستلهمون الحقيقة من الكتاب المقدّس؟

وعليه، فإذا اراد الدكتور سروش ان يستنتج التعددية الدينية الخارجية من نظرية القبض والبسط، فإنه بحاجةٍ الى مقدّمة أخرى، واذا وافقنا على هذه المقدّمة فلا بد لنا من ان نخرج بتعددية داخليةٍ لا خارجية[٢].

- **المبنى الثاني:** المطروح في المقالة هو تعدد وتنوّع تفسير التجارب الدينية، وهو المبنى الذي يشكّل العماد الاساسي للتعدّديين. وفي البداية لا بد لنا من الاعتراف بأنه لم يكن ثمّة تصوير واضح في المقالة لوجه الاستدلال بهذا المبنى، كما تمّ التعرّض فيها لعدد من الموضوعات الجانبية التي حجبت الضوء عن أصل الموضوع. ومن هنا فنحن مضطرون للتركيز على الخطوط الاساسية والإعراض عن البحث في النقاط الجزئية والجانبية.

---

(١) يراجع بهذا الصدد. ويليام هوردرن. راهنماي الهيات بروتستان. ترجمة طاطه وس ميكائيليان.

(٢) ولا بد من اضافة امر وهو ان التعددية الدينية الداخلية يمكن ان تنتج حينما يكون هناك نص او نصوص واحدة بين الفرق. فإذا كان النزاع بين الشيعة والسنة فإن تفسير الفخر الرازي والميزان سيتصلان بنص واحد أي القرآن. وهنا يمكننا القول بان كافة الافهام صحيحة. ولكن القرآن الذي يمثل عنصراً مشتركاً مجرّد قسم من النصوص الدينية. فالشيعة يتمسّكون بفهم «اصول الكافي». اما السنة فبفهم صحيح البخاري ومسلم و... وعليه فهذه الموارد لا يمكن استنتاج التعددية الداخلية الدينية منها.

إن «الاستدلال بتنوّع تفاسير التجربة الدينية على التعددية يحتاج الى بلورة نظريةٍ حول جوهر الدين، وهو ما لم يجر الاعتناء به. فالأشخاص الذي يستنتجون من تنوّع تفاسير التجربة الدينية نظرية التعددية يرون جوهر الدين نوعاً من التجربة. ونحن، وبهدف تسهيل البحث ، سوف نطلق على هؤلاء إسم «التجربيون الدينيون» أو انصار المذهب التجريبي الديني، وهو مذهبٌ ترجع إرهاصاته بشكل رسمي إلى «شلايرماخر»، فهو وبغية الإجابة عن المشكلات التي أشرنا إليها من قبل اعتبر ان جوهر الدين نوعٌ من التجربة الدينية[1]. ان أعمالاً ونتاجات برّاقة كالنجوم المضيئة من قبيل اعمال «شلايرماخر» في علم الكلام بقيت مجهولةً نتيجة شروق شموس ساطعة من امثال هيغل في الفلسفة. فـ«شلايرماخر» و«هيغل» كانا يعيشان في عصر واحد كما كانا يدرّسان في مكان واحدٍ أيضاً، بيد أن اهتمام علماء تلك المرحلة بانتاجات «هيغل» واعماله أدّى الى حجب نظريات «شلايرماخر»، واسدال ستار العتمة عليها، لكن ما حصل بعد ذلك هو أن اشخاصاً من أمثال «رودولف اوتو»، و«ترولش وواخ» استطاعوا اكتشاف نبوغ «شلايرماخر»، ومن ثمّ تمحور كافة هؤلاء حول المذهب التجريبي الديني الذي يرى جوهر الدين نوعاً من التجربة[2].

ان التعددية الدينية نتيجةٌ منطقيةٌ للاتجاه التجريبي هذا، وطبعاً نحن مطالبون هنا بتشريح استدلالاتهم، فالاتجاه التجريبي الديني يستبطن في اعماقه جملةً من النظريات التي لا يمكن التدليل على كيفية انبثاق التعددية الدينية من التجربية من دونها، وهذه النظريات عبارة عن:

١ ـ ان جوهر الدين نوعٌ من التجربة (وهي مسألة ترتبط بالمعرفة الظاهراتية).

٢ ـ ثمة تمايزٌ بين التجربة وتفسيرها (البعد المعرفي الايبستمولوجي).

٣ ـ ان العقائد والأعمال الدينية تعدّ تفاسير لهذه التجربة التي هي جوهر الدين[3].

---

(١) من وجهة نظر شلايرماخر جوهر الدين هو احساس الاتصال بالمطلق.

(٢) ان التجربيين الدينيين مختلفون فيما بينهم في تحديد التجربة التي تقع جوهراً للدين. فعلى سبيل المثال يرى «أوتو» جوهر الدين نوعاً من التجارب المعنوية. اما من وجهة نظر والتر استيس فجوهر الدين هو التجارب العرفانية.

(٣) ان التجربية الدينية تعتمد على نظريات اخرى لم نتعرض لها هنا لكننا بحثناها في كتاب «تجربة ديني».

اذا اعتبرنا جوهر الدين نوعاً من التجربة. وحصرنا الاختلاف في مرتبة التفسيرات لهذه التجربة فإننا سوف نخرج بالتعددية نتيجةً لذلك، فالعقائد التي تمثل تفاسير التجربة يمكنها ان تقبل الخطأ والاشتباه، وهي تشكّل اموراً عرضية وجانبية للدين، فجوهر الدين نوعٌ من التجربة، والاختلاف بين الاديان انما هو في مرحلة تفسير هذه التجربة أيضاً.

قلنا سابقاً بأن المبنى الاول (تنوّع الاستنتاجات الدينية) لا ينسجم والمبنى الثاني أي تنوّع تفاسير التجربة الدينية، ودليل هذا المطلب واضح، فالتدين ينتقل من النصوص الدينية الى تجربة المتدين التي هي امرٌ باطني بناءً على أن جوهر الدين نوع من التجربة، ومن ثمّ فإن الحديث عن الافهام المتنوعة بعنوان كونها افهاماً متنوعة للنصوص الدينية يصبح بلا معنى حينئذٍ.

إن هذه الافهام التي تسمّونها دينيةً انما هي في الواقع مجموعة من الافهام الأجنبية عن الدين، أي انها خارجةٌ عن جوهره، فإذا اردتم الحديث عن الافهام المتنوعة للدين فلا بد لكم من الخوض في فهم التجارب الدينية نفسها لا في فهم النصوص الدينية، وهذا هو بالضبط ما فعله «شلايرماخر» نفسه. فنقد النص في المسيحية أدّى الى بروز مشكلات كثيرة جداً أمام المتكلمين المسيحيين، والاتجاه التجريبي لـ«شلايرماخر» دفع الى نقل التدين من دائرة فهم النصوص الدينية إلى نطاق التجارب الدينية نفسها[1].

هل يمكن استنتاج التعددية الدينية من التجربية الدينية؟ واذا كان هذا الاستنتاج صحيحاً فما هي مشكلاته؟

لا مفر للتجربيين الدينيين هنا من حالتين. إما ان يعتبروا التجربة امراً واحداً بحيث تشكّل جوهر كافة الاديان، أو لا بأن ينفوا عنصر الوحدة في التجربة بحيث تصبح التجربة التي تمثل جوهر هذا الدين مغايرةً لتلك التي تمثّل جوهر الدين الثاني وهكذا... وهذا الترديد الذي اقوم ببيانه الآن انما هو بغية تكملة الموضوع، وإلا فكلام «شلايرماخر» ووالتر استيس والبقية معلوم ومعروف هنا. فالتعددية الدينية يمكن ان

(١) راهنماي الهيات پروتستان. ص٤١.

تكون نتيجةً منطقيةً للتجربية الدينية في الحالة التي يمكنها ان تمثّل جوهر الدين بما يتمتّع به من عنصر الوحدة بين الاديان جميعاً. وفي هذه الصورة يكون اختلاف الأديان في مرحلة تفسير هذه التجربة الواحدة، والتفاسير خارجة عن جوهر الدين، وهي ، أي التجربة الواحدة ، التي تحقّق الهدف النهائي للدين، أمّا إذا لم يكن الدين نوعاً واحداً من التجربة فلا يمكن الخروج بالتعددية؛ ذلك أن الانحصاري يمكنه الهروب من ذلك بالقول بنوعٍ خاصٍ من التجربة ، والذي هو جوهر الدين الخاصّ ، قادرٍ على تأمين الهدف النهائي من النجاة والسعادة دون بقية أنواع التجربة. وبالإضافة الى ذلك فان ادعاء ان كافة أنواع التجربة تؤمّن الهدف النهائي للدين هو بالدقة مدّعى التعددية والذي جرى استدخاله في مقدمات البحث ببيان وصورة أخرى، فالتعددية يمكن انبثاقها عن التجربية الدينية حينما يكون جوهر كافّة الاديان نوعاً واحداً من التجربة. وفي الحقيقة فهذا هو بالضبط مدّعى التجربيين الدينيين، (من الطبيعي عدم صحّة افتراض وضعٍ واحدٍ لكافة التجربيين الدينيين)[1]، والآن لنرَ ما هو الفرض المستبطن في هذا النوع من التجربية الدينية.

ان التجربية الدينية تواجه العديد من المشكلات التي لن نخوض فيها فعلاً، لكننا نسعى لجلب نظر القارىء الى مسألة تمّت الإشارة إليها في نفس مقالة «الطرق المستقيمة». ومن وجهة نظرنا فإن مؤلّف المقالة لم يتمكن من تصوّر نتيجة هذا المطلب تصوّراً جيداً، فإن واحداً من محصولات علم المعرفة الحديث هو هذا الأصل «التجربة بدون تفسير امرٌ محال»؛ أي انه ليس ثمة تجربة غير مفسّرة، ونفس هذا الكلام يحتوي على ابهامٍ بدرجة من الدرجات؛ والمقصود منه ان كل تجربة لها تفسير حتماً. والمسألة الاعمق من ذلك هو انه ليس ثمة تجربة بدون تفسير. وتفاسير فاعل التجربة تمنح التجربة نفسها تعيّناً، وكذلك رغباته وتوقعاته ومعلوماته وحتى لغته، فليست القضية هي تحقق التجربة لدى الفاعل في المرحلة الأولى، ومن ثمّ العمل على تفسيرها في

(١) إحدى نقاط ضعف مقالة «الطرق المستقيمة» من وجهة نظرنا هو هذه النقطة بالذات. وهي انه بالرغم من ان كلمات استيس وجون هيك ومولوي قد جرى استعراضها في المقالة لكن الكاتب لم يأخذ بالحسبان التمايزات الموجودة بين هذه المواقف بل ساق الجميع بمساق واحد. والحال أن تفاوت نظر هؤلاء مؤثّر في نظرية التعددية الدينية.

مرحلة متأخرة وفق أطر الفاعل التفسيرية. بل ان التفسير حاضرٌ في نفس التجربة ويشكّل جزءاً من حقيقتها.

وبالرغم من ان هذا الاصل المعرفي يطابق كلام «كانت» الذي نجده في ادراك المادة والصورة، وانه ليس لدينا امكانية الوصول الى الشيء في ذاته العريان والخالي، بيد ان علماء المعرفة الحديثة وضعوا نقائص كلام «كانت» جانباً، وقدّموا هذا الأصل بصورةٍ يمكن معها الموافقة عليه، وهذا الاصل يعدّ من اكثر المسائل المنتجة والمثمرة بالنسبة لفلسفة العلوم[1] وفلسفة الدين، وهو يتجلّى بشكلٍ واضحٍ جداً في موضوع التجربة الدينية والتجربية الدينية.

ما هو تأثير هذا الأصل في التجربية الدينية، وفي التعددية المتفرّعة عنها؟ ان التجربية الدينية ، التي تعني كون جوهر كافة الاديان نوعاً من التجربة ، تبتني على هذا الفرض وهو أن التجربة من دون تفسير ليست أمراً محالاً، فقد التزم «شلايرماخر» واستيس بهذا الكلام، ورأوا بأن أداتية العقائد الدينية ووضع هذه العقائد في رتبة تفسير التجربة هو بهذا المعنى؛ أي ان ثمة تجربة خام لا حضور فيها لتفاسير فاعل التجربة والتي هي ، أي التفاسير ، عبارة عن العقائد الدينية وحتّى اللغة والمعلومات الدينية.

«فاستيس» يعدّ من جملة الأشخاص الذين يرون جوهر الدين تجربةً عرفانية، فهو يصرّح بأن التجارب العرفانية المتنوّعة هي في الحقيقة أمرٌ واحد، وتمايزها انما يكون في مرحلة التفسير، أمّا التجربة الخام ، العارية عن التفسير ، فهي موجودةٌ وتعبر عن جوهر كافة التجارب العرفانية[2].

---

(١) يتمسك المخالفون للاستقرائية السطحية والابطالية في فلسفة العلم بهذا الاصل. وهو اصل يضرب أساس الوضعية المنطقية أيضاً. فالوضعيون المنطقيون يفرقون بين مقام جمع المعطيات ومقام محاكمتها. لكن ـ وببركة هذا الاصل ـ يتضح أن مقام الجمع غير موجود. وكلا المقامين هما مراتب للتفسير مع فارقٍ ان التفاسير ذات حضور اكبر في مرتبة المحاكمة منها في مرتبة الجمع. ان كل مشاهدة تمثل حملاً من النظريات (Theory - laden).

ولمزيدٍ من الاطلاع على نتائج هذا البحث في فلسفة العلم يمكن الرجوع الى:

Growth of Knowledges ed. By Imre Lakatos Alan Musgrave, 1970, Cambridge University press.

(٢) راجع: استيس. عرفان وفلسفة. ترجمة بهاء الدين خرمشاهي. ص٢١ ـ ٢٨. الطبعة الثالثة. ١٩٨٨م. انتشارات سروش.

واحدٌ من الذين تنبهوا لهذه النقطة بشكل جيد ، واتخذ انطلاقاً من ذلك موقف «والتر استيس» ، هو الفيلسوف الديني المشهور «كاتز» (S.Katz). يقول كاتز بأنه ليست لدينا أي تجربةٍ غير مفسّرة، فهل ان تجربة العارف الهندوسي والمسيحي واليهودي واحدة؟ انّ التفاسير والعقائد الدينية لهؤلاء دخيلة في نفس التجربة، فالعارف اليهودي لا يمكنه ان يحوز تجربة الاتحاد بالله تعالى، لماذا؟ لأن نهاية التجربة التي يمكن للعارف اليهودي الإتيان بها انما هي تجربة الالتصاق بالله (deve kuth)؛ أي انه يرى في اعلى تجربته الله تعالى مجزّءاً بشكل كامل ومغايراً لذاته، وهنا نسأل أيضاً لماذا؟

والجواب هو أنّ سرّ ذلك يكمن في حضور التفاسير في التجارب الدينية، ففي التقليد اليهودي وتعاليم التوراة هناك جنبة غيريّةٍ غالبةٍ وطاغيةٍ، ومن هنا فإن تجربة العارف اليهودي هي تجربة المحرومية من الله لا الاتحاد به تعالى[1]. اما العارف المسيحي فيمكنه ان يحظى بتجربة الاتحاد العرفانية؛ ذلك ان لهذا الموضوع جذوراً في التعاليم المسيحية، لكن تجارب العارف المسيحي هي ، في الغالب ، تجارب تشبيهية فيما تجارب العارف المسلم تجارب تنزيهية، وكل ذلك يعود للجذور الموجودة في تفسير العارف نفسه، ومن هنا فتجربة العارف لا بد من تحقّقها من خلال معبر تفاسيره ومن ثمّ لا بد أن تبدي نفسها عن هذا الطريق، ومن هنا لم تكن ثمّة إمكانية لاستنتاج التعددية الدينية بطرح استحالة التجربة بلا تفسير.

جاء في مقالة «الطرق المستقيمة» ما يلي: «واحدةٌ من الأعمال الهامّة المسندة للأنبياء عليهم السلام تعليمُنا كيف يمكننا أن نفسر التجارب الباطنية التي نعيشها؟ ذلك أن هذه التجارب بالرغم من أن لها تفاسير متنوعة ومتعدّدة، وبالرغم من تقبلها لكل ذلك بيد أن هذا لا يعني أن كافّة هذه التفاسير حق وصحيح. إذن فهناك ممرٌّ آخر لورود التعدد والتنوع في الفكر الديني ألا وهو وضع عدة تفاسير لتجربةٍ واحدة. نعم، فسواء اعتبرنا التجربة الدينية تجربةً لأمرٍ واحدٍ نتج عنها كافة هذه التفاسير المتنوّعة أو اعتبرناها متنوّعةً ومتعددة بالأصالة فنحن نواجه على كل حال التعدد والتنوع الذي لا يقبل

(1) Mysticism and philosophical analysis, ed. By steven Katz, pp. 20 Newyork, oxford university press, 1978.

الاختزال في أمرٍ واحدٍ، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع وأن لا نغضّ الطرف عنه، ومن ثم فنحن مطالبون بنظريةٍ تفسّره وتشرح حدوثه»[١].

يتضح من تعبير: «وضع عدة تفاسير لتجربة واحدة» بشكل جلي ان الكاتب لا يملك تصويراً واضحاً عن هذا الأصل المعرفي، فإذا كانت التجربة مستحيلةً من دون التفاسير فهذا معناه انك حتماً تواجه تنوّعاً في التجارب، ولا يمكنك الحديث عن تجربة واحدة. وتنوّع التجارب يتطلب دليلاً، بيد أنه لا يشكل مبنى لنظرية التعددية، فإن الانحصاريين لديهم دليل ايضاً على تنوّع التجارب بيد انهم لا يلتزمون بالتعددية.

وجاء في موضع آخر من المقالة: «إن أوّل واضعٍ لبذور التعددية في العالم هو الله تعالى، وذلك حين أرسل أنبياء متعددين»[٢].

نعم، إن الله تعالى أرسل ادياناً متنوّعة، بيد ان الالتزام بحقانّية كافة هذه الأديان فعلاً انما هو غفلةٌ عن الجانب التاريخي للمسألة، فهل ان كافة الاديان ظهرت دفعةً واحدة؟ هل أطلّت اليهودية والمسيحية بشكلٍ دفعيٍّ معاً من هذا المرج العبق؟ ما الذي حصل وجعل المسيحية تبرز من ثنايا اليهودية؟.

إن واحدةً من مشكلات التعددية الدينية التغاضي عن البُعد التاريخي للاديان ومحتوى تعاليمها، فهل كانت تعاليم المسيحية تعاليمَ عالميةً؟ ان التعددية تقول اتركوا التعاليم جانباً، فهناك شيء تملكه كافة الاديان. ويوصل الانسان الى المقصد النهائي! اما محتويات الاديان فهي امور لا أهمية لها أصلاً. إنها صنيعة الذهن البشري، فلو ان نبي الاسلام ﷺ قرأ الصلاة بذاك الشكل وبتلك الدقة او قام بأعمال أخرى فلا فرق في ذلك من وجهة نظر الشخص التعدّدي. والاهمية إنما تكمن في ان الله يريد منك ان تقوم بمواجهة الوجود الاسمى والأرفع فلسنا مضطرين للتقيّد باعمال دينية خاصة، إذ يكفي ان تذهب الى الكنيسة مرّةً واحدةً كل اسبوع بدل ان تقوم باداء الصلاة الاسلامية، وهو ما يحقّق لك ايضاً الوصول الى الهدف النهائي الذي هو النجاة!

ذكرنا ان التعددية تغافلت الحقيقة التاريخية في الاديان، فإذا كان المسلم واليهودي

---

(١) كيان العدد ٣٦: ٥.

(٢) م. ن، ٧.

والمسيحي يسيرون في مسير واحد، وكان الاختلاف جانبياً فلماذا صنّف غير المسلمين (اليهود والمسيحيون) كأهل ذمة في الاسلام وعيّن لهم الرسول ﷺ حقوقاً خاصة، كما تمّ تحديد وضعهم في المجتمع الاسلامي؟ اذا كانت المسيحية توصل البشر هي ايضاً الى الهدف النهائي فما هي الدوافع التي دفعت النبي ﷺ لارسال الرسل الى قيصر الروم المسيحي ودعوته الى الاسلام، فقيصر الروم كان وفياً للمسيحية. إن هذا معناه ان التفكير التعددي قد تجاهل الجوانب التاريخية والاجتماعية للاديان ومارس تفكيراً من نوع تخيلي فيما يرتبط بها[١].

بين «جون هيك» و«شلايرماخر»

ان النتيجة التعددية ـ لـ«جون هيك» تختلف عنها لدى أمثال: «شلايرماخر»، و«استيس». فـ«جون هيك» يوافق على استحالة التجربة بلا تفسير بيد انه يتّخذ طريقاً آخر لاثبات وشرح التعددية، وهنا نشير وبشكل مختصر لعدة نقاط محورية في فكر «هيك»[٢]:

١ ـ ان الفارق الاساسي بين «هيك» و«شلايرماخر» يكمن في ان «شلايرماخر» يرى التجربة الدينية من مقولة الاحساس، وفارغة من أي جهاز مفاهيمي واعتقادي ديني، ومن ثم فهو يرى بأن المفاهيم والتعاليم الدينية انما هي تفاسير لتلك التجربة الفارغة غير المفسّرة. اما «هيك» فهو يعتقد بأن كافة التجارب تعدّ من مقولة التجربة المعرفية، لا من مقولة الاحساس، وهو يوافق على استحالة التجربة العارية من التفسير، ويتمسك «هيك» بتمييز و«ايتنغشتاين» المتأخر بين الرؤية (seeing) والرؤية على ما هو عليه (seeing-as).

وبتحليل مفهوم «الرؤية وفق المقول» يرى «هيك» بأن كافة التجارب هي من نوع «التجربة وفق المقول» (expriencing-as)[٣]. والتجارب الدينية هي الأخرى تجارب

---

(١) لا نريد الخوض هنا في أدلة الانحصارية. لكن النظر الى تاريخ الاديان والمجتمعات التي ظهرت فيها هذه الأديان يفتح الطريق بشكل واسع، بيد أنّ التعددية تغافلت عن هذا الجانب كلّه.

(٢) افضل كتاب كتب حول التعدُدية، وُجرى فيه تفصيل آراء هيك هو:
John Hick, problems of religious pluralism, Newyork, 1985.

(٣) Ibid, p. 21 كما ان «هيك» شرح وحلل نظرياته حول التعددية بشكل جيد في الكتاب التالي:
ion, 1989. yale university press.JJohn Hick, An interpretation of reli

منسجمة وتفسيرها، وهذا هو عين الاصل المعرفي القائل باستحالة التجربة بلا تفسير. ففعل التجربة مصاحب دائماً بالتفسير، كما ان فاعل التجربة يمارس تجربته مع التفسير لا انه يحقق التجربة في البداية ومن ثم يقوم بتفسيرها. وكما ان تجربة المؤمن هي «تجربة وفق المقول» فكذلك تجربة اصحاب الدنيا وتجربة الإنسي (المذهب الإنساني)، فالمؤمن يجرّب العالم بشكل ديني فيما العلماني بطريقةٍ علمانية، فكلاهما يجربان أمراً مبهماً، إذ في العالم نوعٌ من الإبهام، لكن تجربة المؤمن يصاحبها تفسير ديني، اما تجربة الدنيوي فهي تمر من خلال التفسير الدنيوي.

٢ـ اذا كانت كافة التجارب من نوع «التجربة وفق المقول» ، أي ان التفاسير دخيلة في متن التجربة ، فهذا يعني اننا نواجه تكثّراً في التجارب الدينية، وهنا يتوافق «هيك» مع «كاتز»، فهذه التجارب لها متعلق أي انها تتحرك ناحية امرٍ محدد، فالمؤمن والمتدين يمارسان تجربة لشيء ما، المسلم يجرّب الله تعالى، واليهودي يجّرب يهوه. وكما قلنا في بداية المقالة لا يمكن الحديث عن التعددية من دون امتلاك نظرية ترتبط بجوهر الدين، ففي فكر «هيك» استبطنت نظرية خاصة متعلقة بجوهر الدين، حيث يرى «هيك» بأن الاديان المختلفة تعبّر عن وقائع ومسارات متمايزة للتجربة الدينية كل واحد منها شرع في مقطع خاص متميز في التاريخ البشري، كما ان كل واحد منها حاز وعيه العقلي داخل المحيط الثقافي الخاص. وجوهر الدين هو المواجهة بين الانسان والوجود الإلهي في كافة الصور المختلفة للتجربة الدينية، والنظريات والآراء الكلامية ليست جوهراً للدين بل جوهره المواجهة مع الواقع المتعالي، فالبشر اصطنعوا بأنفسهم هذه النظريات والآراء الكلامية بغية اختلاق مكوّن مفاهيمي لهذه المواجهة، والتجارب الدينية والنظريات والآراء الكلامية غير منفصلين عن بعضهما البعض، بل هما كالدجاجة والبيضة يصعب الحديث عن الأوّل منهما، بيد أن الطرفين معاً يؤثران في بعضهما البعض ضمن كينونة واحدة ومشتركة.

٣ ـ إن التجارب الدينية متكثّرة ذاتاً وفقاً لنظر «هيك»، وعليه كيف يمكن استنتاج التعددية الدينية من بين هذه التجارب المتنوّعة؟ إن حلقة الوصل ما بين تعدد التجارب الدينية والتعددية الدينية هو النظام المعرفي الكانتي، فقد ميّز «كانت» بين

nomen وPhenomen، وهكذا ميّز «هيك» بين الحقيقة المتعالية في نفسها والحقيقة المتعالية كما تبدو في الأديان، وسرّ تفاوت الاديان هو هذا الأمر بالذات، وهنا لنا تعليقان مترابطان:

أ- إنّ النظام المعرفي الكانتي لا يمكنه حلّ مشكلة «هيك»[1]، فمسألة الدين والتدين مختلفة عن مسألة الوصول إلى كنه الواقع المتعالي (أو الله)، وفرضية «هيك» فيما يخصّ جوهر الدين لا دليل عليها، إذ كيف يمكن اثبات ان جوهر الاديان هو هذه التجارب المفسّرة التي تطابق الأديان المختلفة، ومن ثم ان الهدف النهائي للأديان تؤمّنه نفس هذه التجارب المختلفة؟ ما نراه هو ان نفس هذا المطلب جرى استبطانه في التعددية ذاتها كما فرض في طيات كلمات «جون هيك» ايضاً[2]. فاذا لم نوافق على هذا الفرض وهو ان جوهر الدين هو هذه التجارب نفسها فلن تكون هناك اية ملازمة بين المقدمات المعرفية لـ«هيك» ونظرية التعددية.

ب- هل اننا لا نملك أي مفهوم واضح عن الله تعالى واننا في هذا الامر كالعمي؟ اذا لم نستطع نسبة أي مفهوم للحقيقة المتعالية فإن التمييز بين اعتقادنا واللااعتقاد يصبح امراً غير ممكن، وبعبارة اخرى اذا لم تتح لتفاسيرنا سبل الوصول الى الحقيقة المتعالية وكانت كلها مجرد امورٍ غريبة عنها اذن فما هو الفرق بين تفاسيرنا والتفاسير الإلحادية من حيث عدم المطابقة للواقع؟ إن تفاسيرنا وتفاسير الآخر سوف تكون بأجمعها غير صحيحة، وعليه فثمة مفاهيم يمكننا نسبتها للذات المتعالية ولسنا مجرد عمي إزاءها.

ـ هل «مولوي» جلال الدين الرومي تعدّدي؟

المسألة الأخرى التي راج تداولها في مباحث التعددية هي أشعار «مولانا جلال الدين الرومي»، اننا نلاحظ استناداً لكلمات «مولانا الرومي» في كتابات «جون هيك»، وهو أمرٌ، من وجهة نظرنا ، يندرج في الموارد التي يمكن القول فيها باستحالة وجود التجربة

(١) يلاحظ وجود نقد لنظرية هيك في اكثر الكتب المرتبطة بالتعددية.

(٢) لهيك بيانٌ يستنتج منه ان العقائد الدينية لا يمكن أن تكون جوهراً للدين. وقد قمت بنقد هذا الرأي في كتابي «تجربة ديني».

بلا تفسير، فـ«جون هيك» انسان تعدّدي، وهو يقرأ «مولانا الرومي» من منظار التعددية، لكن لا يمكن الحكم بهذه البساطة والسهولة على «مولوي» جلال الدين الرومي»، فـ«الرومي» ذو فكر متماوج بحيث يصعب فهمه بسهولة، ومن هنا لا بد من الانخراط في السياق الفكري والتقليدي الذي ارتبط به «مولوي» وفي المحيط التاريخي الذي استقرّ فيه، كما لا بد من الرجوع إلى المصادر الفكرية التي اغتذى منها. كل هذا لا بد من التعرّف عليه بشكل جيّد، إذ ما أكثر ما تكون أشعار «مولوي» مضلّلة حينما لا يتمّ التعرّف على محيطه الفكري، ومن هنا لا يمكن استخراج عدة أبيات شعرية من السياق الفكري لـ«مولوي» ومن ثم إبرازها واستنتاج نتيجة اجنبية عن هذا السياق.

لو ان «هيك» مرّ على كتاب: «فيه ما فيه» لـ«مولوي» لتنبّه إلى مدى سخريته بالعقائد المسيحية وهجومه العنيف عليها،[١] فهل هذا هو «مولوي» الذي تقولون عنه بأنه تعددي؟! إذا كان «مولوي» يرى تعدّد الاديان تعدّداً في وجهات النظر فحسب فلماذا كل ردّات الفعل هذه منه على العقائد المسيحية؟! من هنا يُعلم ان «مولوي» كان يلاحق حقيقةً أخرى، ولا بد من البحث عن باطن كلام خاتم العرفاء في موضع ومكان آخر.

وقبل البحث في المباني التي استنتجت من مطاوي كلماته لا بد من الاشارة الى وجهة نظر «مولوي» في جوهر الدين، فباطن اشعار «مولوي» لا بد من التفتيش عنه في هذا الموضوع بالذات، لقد ارتبط «مولوي» بالمنهج العرفاني كما تابع وتتبّع المباني العرفانية في أشعاره، وقد تأثّر «مولوي» جيداً بآثار «الغزالي» ومن ثم لفّق بين المباني العرفانية، ونتائج فكر الغزالي. ويرى «مولوي» ، ولعل اكثر العرفاء كذلك ، بأن جوهر الدين هو تجربة الاتحاد العرفاني، إنه يقول في كتاب «فيه ما فيه»: «كل علم يجري الحصول عليه في الدنيا فهو علم الا بدان، أما العلم الحاصل بعد الموت فهو علم الأديان، إن علم انا الحق هو علم الا بدان، اما صيرورة انا الحق فهو علم الأديان، رؤية النار ونور المصباح علم الا بدان لكن الاحتراق بالنار او نور المصباح هو علم الأديان»[٢].

يعتبر «مولوي» أن جوهر الدين هو تجربة الاتحاد العرفاني «صيرورة انا الحق ،

---

(١) كتاب «فيه ما فيه»، مع تصحيحات وحواشي بديع الزمان فروزانفر، ص١٢٤ ـ ١٢٥، انتشارات امير كبير، ١٩٩٠م.
(٢) م . ن، ٢٢٨.

واؤكد على قيد الحق ،»، وتجربة الاتحاد العرفاني في اصطلاح «أوتو» هي نوع علاقة بين الأنا والأنا، فهي حالة حضور لا غيبة، وهي ليست اثنينية وتكثر. «انا الحق» قالها فرعون كما قالها «الحلاج»، لكن فرعون لم يحظ بتجربتها ولهذا صار دانياً، اما «الحلاج» فقد نال التجربة واصبح صالحاً.

لقد قال فرعون أنا الحق (الله) فصار ذليلاً

أما المنصور (الحلاج) فقال أنا الحق ونجا

فتلك الأنا استتبعت لعنة الله

أما هذه الأنا فهي رحمة الله أيّها المحب[١].

فإذا كان الدين تجربة اتحاد عرفاني فليس فقط لا مجال لاستنتاج التعددية، بل ان اكثرية المتدينين سوف يخرجون حينئذٍ عن دائرة الدين، فكم هو عدد الاشخاص الحائزين على مثل هذه التجربة؟

مع الاخذ بعين الاعتبار ان «مولوي» والكثير من العرفاء يرون جوهر الدين تجربة اتحاد عرفاني يعلم حينئذٍ لماذا قسّموا التوحيد إلى قشر، وقشر القشر، ولب، ولب اللب، فللعرفاء ايضاً نظام فكري خاص، وهم ينظمون بقية أجزاء الدين وفقاً لنظريتهم في جوهره؛ والادلة على هذا الموضوع موجودة في كلمات «مولوي» وفي كلمات الآخرين أيضاً وبشكل كبير، ولا نريد فعلاً الخوض في ذلك.

ان قصة الفيل والعمي (ووفق عبارة «مولوي» الفيل في المنزل المظلم) انما تشير الى مبنى آخر للعرفاء، وهي اجنبية عن مدّعى التعددية، فالعرفاء ، ومن بينهم «مولوي» ، لديهم آراء خاصة في مسائل المعرفة، فهم يرون أن الحس والمعرفة العقلية فيما يتعلق بالوصول الى الحقائق ومعرفة الله تعدّ وسائل عاجزة؛ ولذلك فإن «مولوي» نفسه يستنتج من هذه القصّة ما يلي:

إن عين الحس ككف اليد ليس إلا

والكفّ الواحدة لا قدرة لها على الوصول إلى الكل[٢].

---

(١) المثنوي، الكتاب الخامس، البيت: ٢٠٣٥ ـ ٢٠٣٦.

(٢) المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٦٩.

فلم يكن نظر «مولوي» لما يقوله «هيك» أصلاً. هناك تعميم متسرّع في مقالة: «الطرق المستقيمة» في عملية الاستنتاج من هذه القصة[١]. انه يقول: «الرؤية الحسّية والتجريبية هما كالنظر في البيت المظلم إلى الفيل ليس لها قدرة الإحاطة بتمام المعلوم، وليس الحال كذلك في النظرة الحسية فقط بل النظرة العقلية هي الأخرى على هذه الشاكلة، وما دام الإنسان محصوراً داخل قفص بشريّته فإن حكمه سيكون كذلك»[٢]، فنفس «مولوي» والعرفاء يقولون أيضاً بوجود طريق لواقعية الأشياء الا وهو الشهود والرؤية الباطنية، ويعبّر «مولوي» عن هذه الرؤية الباطنية بعين البحر. ويقول في تكملة القصة المتقدّمة:

«عين البحر شيءٌ أما زبده فشيءٌ آخر

فدع الزبد وانظر بعين البحر[٣]».

لا بد من النظر الى الواقع بعين البحر لا عن طريق الحس، ولا عن طريق العقل.

اما قصة موسى والراعي فهي تمّثل شاهداً آخر على نظرية «مولوي» فيما يخص جوهر الدين، ولا تتعلق بتأمينه مبنى آخر للتعددية. فجوهر الدين هو نفس ذلك العشق العرفاني الموجود عند الراعي. ان مديحنا للرب تعالى انما هو كالصورة المرتسمة في المرآة او كصوتٍ منبعث من الناي[٤]، وأصل هذا الرسم هو ذاك الشخص الذي وقف قبال المرآة، كما ان اساس ذلك الصوت هو نفس الرجل الذي يعزف بالناي.

ومن هنا فكلمات الراعي غير المستساغة كان لها هي الاخرى أساس وأصل، وهو العشق لله تعالى، وما له قيمة إنما هو هذا العشق:

يا موسى، العارفون بالآداب نوعٌ من الناس

---

(١) إن Hasty generolizotion تعد واحدةً من المغالطات غير الصورية. وهي تحصل في صورة أخذ نتيجة كلية من حالةٍ خاصة.

(٢) كيان، العدد ٣٦ : ٦.

(٣) المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٧٠.

(٤) إن الأنفاس التي ينفثها عازف الناي فيه

هل تنتسب للناي؟ كلا. إنها تنتسب للرجل نفسه

المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٩٣.

اما الذين تحترق نفوسهم وأرواحهم (بالمحبة والعشق) فهم نوعٌ آخر

فللعشاق احتراق كل آن

والعشور والخراج لا تفرض على قرية خربة[١].

انظروا ماذا يستنتج «مولوي» من هذه القصة:

كن متنبّهاً حين تنطق بالحمد والثناء

واعلم انهما شبيهان بذلك الراعي

فإن بدت افضلية حمدك على حمد الراعي

فهو عاجز أبتر أمام الحق

فكم ستقول حين يرفع الغطاء

ليس هذا ما كانوا يظنون

إن قبول ذكرك هذا هو رحمة رخّص لك بها

تماماً كصلاة المستحاضة

إنّ صلاتها ملوثةٌ بالدماء

وهكذا ذكرك مشوبٌ بالتشبيه والكيف[٢].

ان ذكرنا هو الفاظ مشوبة بالتشبيه والكيف، ولا بد في الذكر من دوران اللفظ حول المعنى حتى نعرف ان الله منزه عن تمام الصفات المادية والبشرية.

يريد «مولوي» من هذه القصة وضع يده على الجوهر الأصلي للعبادة أي العشق، انه يأخذ بيد السالك في تمثيلاته ، وفي هذه القصة أيضاً ، الى حقيقة العبادة التي هي التوجه الى المعبود وعشقه.

فثمة شيء آخر مستبطن ومختزن في ظاهرِ «اختلاف المنظر»:

فمن وجهة النظر يا لبّ الوجود

حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي[٣].

---

(١) المثنوي. الكتاب الثاني. البيت: ١٧٦٤ ـ ١٧٦٥.

(٢) م.ن. الكتاب الثاني. البيت: ١٧٩٤ ـ ١٧٩٨.

(٣) م.ن. الكتاب الثالث. البيت: ١٢٥٨.

و«مولوي» نفسه يشير الى طريق حل هذا الاختلاف حين يقول:

لو كان هناك رجلٌ من أصحاب السرّ لديه مائة لغة

لأقر الصلح فيما بينهم [1].

ليس غرض «مولوي» من هذه القصة ، ونظائرها المتكررة في (المثنوي) في مواضع متعددة وبعبارات متنوعة ، موضوعة التعددية، وانما ضرورة وجود المرشد والدليل حتى يدل اتباع الاديان على حقيقة الدين والتي هي العشق والاتحاد العرفاني بالحق تعالى، ففي الكتاب الاول (من المثنوي) هناك ما يوضح ان «مولوي» لم يكن تعددياً، إذ إنه يرى اختلاف الاديان صنيعة بشرية:

لقد رأت الأمم على أنواعها العاقبة

فلا جرم إذا ما رجعت أسيرة للذلة

وليست رؤية العاقبة كالنسج اليدوي

وإلا فكيف وقع الخلاف بين الأديان[2].

ان الجوهر الاصلي لكافة الأديان الإلهية واحد، واذا ما كان ثمة اختلاف فهو نتاج ما نسجته اليد البشرية والتحريفات السيئة الإنسانية ﴿**ان الدين عند الله الاسلام**﴾، ولذا فإن «مولوي» يستنتج مرة اخرى ضرورة وجود المرشد للسالك الى الحق، وبقرينة نظائر هذا البيان يتّضح عدم اعتبار كافة وجهات النظر وزواياه إذ إن بعضها من نسج اليد البشرية، فإذا كان ثمة شيخ مرشد، فإن حقيقة دين المؤمن واليهودي والمجوسي سوف تتّضح، وسوف ينفرز الغل والغش واللاخالص حينئذٍ.

وعلى كل حال، فتعددية «مولوي» أو عدمها قضية تستدعي تفصيلاً آخر، لكن ثمّة مسألة واضحة وهي انه لا يمكن بهذه البساطة وبوضع اليد على عدة ابيات شعرية واستخراجها وعزلها من سياقها الخاص وعن المحيط الفكري لـ«مولوي» نفسه، لا يمكن نسبة شيءٍ ما الى «مولوي».

ولا بد من اضافة نقطةٍ أخرى وهي اننا سواء اعتبرنا «مولوي» تعدّدياً أو لا فإن هذا

---

(١) المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ٣٦٨٧.

(٢) م.ن. الكتاب الأول، البيت: ٤٩١ ـ ٤٩٢.

ليس له تأثير على بحثنا، فالمسائل الفكرية والعقدية لا يمكن حلّها عن طريق بضعة ابيات شعرية[١]، والاساس هو ان نعثر من بين اشعار «مولوي» على مباني خاصة تشكل دليلاً على التعدّدية، والمباني التي ذكرت في مقالة «الطرق المستقيمة» ليست سوى استحسانات وغير قادرة على تأمين أسس لنظرية التعدّدية.

المبنى الثالث: الذي جرى طرحه (بالاستفادة من اشعار مولانا الشجاعة والحماسية المثيرة) يشير إلى طريقة أخرى جديدة «ترى الحرب بين موسى وفرعون حرباً حقيقيةً من زاويةٍ، لكنها من زاوية أخرى صراع تضليلٍ وتحايل وتلاعب بالناس وأمثال ذلك، وهي تفضي في نهاية المطاف إلى إلقاء نوعٍ من الحيرة من جهة، وفتح المجال لعرفاء السر الباطنيين للعثور على الكنز المقصود فيٍ أماكن الخراب المغفولة دون اعتناءٍ بالنزاعات من جهةٍ أخرى... هذه الرؤية تأخذ نزاع الفِرق والأديان بشكلٍ جادٍّ، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحدٍ من أطرافه على آخر، كما أنها ترشد إلى ضرورة أخذ درسٍ آخر من هذا التعدّد والتفرّق، وهو حيث يكون هناك تزاحم في هذا العالم، فإن ثمّة إخفاء وتغطية للسرّ والجوهر، والعقل العارف بالسرّ هو ذاك الذي لا يخدع بهذا الأمر، بل يسعى ويجدّ في استخراج الكنز، فيما الآخرون مشغولون بنزاعاتهم وخصوماتهم، ليكشف ويفتح السرّ والخفي وليأخذ ويختطف الجوهر والكنز»[٢].

(١) لابد لنا من كشف مغالطة أخرى موجودة في مقالة «الطرق المستقيمة». ان مولوي عارف وشاعر كبير. وانا شخصياً لدي علاقة غير عادية بآثاره ونتاجاته. لكن الاستعانة بأشعار مولوي في بحث التعددية تعدّ من نوع مغالطة التوسّل بمرجعية غير مناسبة (Appea to inapropriat authority): فعلى سبيل المثال يعدّ انشتاين عالماً فيزيائياً كبيراً جداً. لكن الاستعانة بكلماته في بحث وجود الله تعد من نوع مغالطة التوسّل بمرجعية غير مناسبة. فإذا كان انشتاين اكبر علماء الفيزياء في كافة الاعصار فهو ليس متكلماً: ولذلك لا يمكن حلّ مسألة كلامية من كلمات عالم فيزياتي. اننا نتوقع من انشتاين ان ينفعنا في دائرة تخصّصه. وهكذا مولوي فإذا كان عارفاً وشاعراً كبيراً لكنه ليس متكلماً. واساساً مولوي فرّار من العقل لا محارب له. ولا علاقة له بالبحث العقلي، بل هو يرى مجال عمله متجاوزاً للعقل نفسه.

ممارسوا الإستدلال ذوو قدم خشبية

والقدم الخشبية غير متينة بل قد تنكسر

وبهذا يعلم ان كلام مولوي هنا ليس حجةً. فبالرغم من كونه عارفاً كبيراً ويملك اجمل واروع واعذب بيان لكن رأيه ليس حجةً في البحوث الكلامية والفلسفية. ان الكلام والفلسفة دائرةٌ أخرى ولها متخصّصوها. ومن الطبيعي ان هذا الامر لا ينقص من قدر مولوي أو انشتاين لكن من الضروري فرز التخصّصات عن بعضها.

(٢) كيان، العدد ٣٦ : ٩.

يستنتج «مولوي» من ظهور المطلق في المقيد هنا نتيجةً عرفانيةً، ثمّة قصّة أخرى في هذا المقطع لا ربط لها بالتعددية، نعم، إنّ في هذا التحايل نوعاً من إلقاء الحيرة، لكن ثمة كنز مقصود على السالك ملاحقته وتتبع أثره، ففي كل نزاع استبطن سرّا هناك كنزٌ مقصود، إن لـ«مولوي» هدفاً آخر من وراء هذه الأشعار والابيات الاخرى اللاحقة. إن الحروب بغية التعلقات المادية، والرجل الحق الذي يرى الكنز المقصود في الفناء في الله تعالى لا بد له ان يكون فارغاً من هذه الحروب، ان رجال الحق الذين وصلوا إلى مرحلة الفناء في الله يتنفرّون من أولئك المغرورين بأنفسهم والعابدين للدنيا، وموسى بالرغم من دعوته فرعون الى الله تعالى كان يبعد فرعون في قلبه بالعصا وينحيه جانباً.

لا تقل إنّي فارٌّ من الفناء والعدم
بل الفناء هو الذي فرّ منك عشرين مرّة
إنه في الظاهر يدعوك إليه
لكنه في العمق يبعدك وينحّيك بعصا الرد
واعلم يا سليم القلب أن عناد فرعون لموسى
إنّما هو كالنعلين المعكوستين[1].

فالنفرة في الواقع من جانب موسى عليه السلام، بيد أن المظهر الخارجي له شبيه بعمل السارقين الذين يعكسون نعل الأحصنة حتى يشتبه الأمر على الذين يلاحقونهم. اذن فهذه النزاعات وهذه الحروب كلها نزاعات مادية لا ربط لها بالدعاوى المتعارضة للأديان، وعلى السالك ان يفرّغ نفسه عن نزاعات هذا العالم حتى يتوجه ناحية الكنز المقصود، وروح الكلام هو ان تشبيه الدعاوى المتعارضة للأديان بهذا النزاع تشبيه مع الفارق، ففي كل مكان من هذا العالم ثمة تزاحم موجود وهناك سر مختزن ايضاً لكن لا يمكن استنتاج ضرورة تنحية النزاعات جانباً والبحث عن الكنز في مكان آخر في كل موضع تنازعت فيه أطراف، فالتعدديون والانحصاريون يرون ، على السواء ، كنزهم المقصود في الاديان، بيد ان التعدّدي يقول: تمسّك بأيٍّ منها تصل الى الكنز، اما

(١) المثنوي، الكتاب الأول. الأبيات: ٢٤٧٩ ـ ٢٤٨١.

الانحصاري فهو يقول: من بين الجميع هناك واحد فقط يمكنه ان يوصلك الى الكنز المقصود، وفي هكذا نزاع لا يمكن البحث عن الكنز مع تجاهل النزاع نفسه.

المبنى الرابع: هو غرق الحقيقة[١]. ان تراكم الحقائق وتداخلها والتحيّر الحاصل في مقام اختيارها امر لا علاقة له بمسألة تنوّع الاديان، كما أن التعددية لا تشّكل حلاً له، فاذا كنتم ترون بان العالم ليس خطاً مستقيماً واحداً ومئات الخطوط الملتوية والمنحنية وانما هو مجموعة من الخطوط المستقيمة، او بعبارة اخرى مجموعة من الحقائق فهذا يعني ان التعدّدية قد اخذت في كلامكم فرضية مسبقة مسلّمة، فالانحصاري يقول بان هناك خطاً مستقيماً واحداً فيما يقول التعدّدي ان هناك مجموعةً من الخطوط المستقيمة، وعليه فكيف تثبتون بان العالم مجموعةٌ من الخطوط المستقيمة لا خطّ واحد؟ ان هذا الذي فرضتموه أمراً مسلماً هو بعينه محل النزاع.

كما أن اعتبار القرآن الانبياءَ على صراطٍ مستقيم (الصراط المستقيم) ليس بالمعنى الذي ذُكر وهو ان كافة الأديان الموجودة هي خطوط صحيحة ترسم الطريق الى الهدف النهائي[٢]، لقد كان كل الانبياء على صراط مستقيم لكن الدين الحقيقي عند الله هو الاسلام ﴿**ان الدين عند الله الاسلام**﴾ بل إن كافّة الاديان كانت في هذا المسير أيضاً، لكن لا يمكن من خلال كون الانبياء جميعاً على صراط مستقيم استنتاج ان كافة الاديان في الواقع هي خطوط مستقيمة، اذ لا بد من التوجّه للحقيقة والبعد التاريخي للاديان نفسها، فهل ان الجوهر الأصلي للمسيحية واليهودية والتعاليم والتوجيهات النبوية لانبياء من امثال عيسى عليه السلام وموسى عليه السلام قد بقيت كما هي ودون نقص أو طارىء؟ اذا كانت هذه التعاليم وعلى طول التاريخ قد نزلت في هالةٍ من الإبهام، فهل ان الانبياءعليهم السلام كانوا يهدفون الى القيام بإظهار وجودي وفقط؟ أي يريدون فقط ان تسير الناس وتسجل نفسها في هذه التقسيمات المتنوّعة!

علاوةً على ذلك، إن مسألة غرق الحقيقة في بعضها مسألة لا علاقة لها أصلاً بتنوّع الاديان، فمقام التدين غير مقام الوفاء للهندسة المعرفية، ان بنية الواقع ليست

---

(١) كيان، العدد ٣٦ : ٩.

(٢) م. ن : ٩.

سهلة وبسيطة فللواقع صفحات ظاهرة وباطنة سطحية وعميقة كما ان كافة الحقائق ليست سهلة وبسيطة الانكشاف، لكن التدين ليس هو المعرفة والوصول الى بنية الواقع، وليس جوهر الدين هو المعرفة بجهاز الحقائق والوفاء للواقع وعالم العين. ان الدين هو النسخة من الدواء التي وضعها الباري سبحانه في اختيار البشر وتصرفهم حتى يصلوا بتطبيقها الى الهدف النهائي، فالدين ليس الوصول الى المعرفة النظرية فيما يخصّ حقائق العالم وليس امتلاك المعرفة الكاملة بكنه الذات الإلهية، بل هو الوفاء لبرنامج النجاة والصلاح، والوفاء لذلك ليس وصولاً لحقائق العالم[1].

المبنى الخامس: هو ان «الطلاب الصادقون ، ضمن أيّ عنوانٍ انضووا وتحت أي لواءٍ ساروا وبأي مسلكٍ ومذهبٍ تعلّقوا ، يُرشَدون من بعيد إلى الهداية، ويوصَلون إلى المقصد والغاية»[2] إن مسألة اختيار الشيخ لا تصلح مبنى للتعددية، فاختيار الشيخ توصيةٌ يوصي بها كافة العرفاء.

لا تطو هذه المرحلة دون مرافقة الخضر

إنها الظِلمات، فخف من خطر الضلالة

لماذا يوصي العرفاء بالشيخ؟ ان وجود شيوخ الطريقة، ومرشدي الحقيقة أمرٌ ضروريٌّ، كما ان تشخيص الطريق التي يمكن سلوكها من الحفر والآبار لا يتسنّى لأيّ إنسان، لا بد من وجود اشخاص كبار يرشدون الطالب، وسالك الطريق إلى الحقيقة حتى يتحدّد الطريق الذي عليه طيّه، وبالاضافة إلى ذلك، لا بد من ضبطهم الواردات القلبية أي تجارب السالك وتفاسيره، اذاً فضرورة وجود اساتذة روحيين لم يكن بمعنى إمكانية وصول أي انسان إلى النجاة عن طريق أيّ مسلك أو مذهب، بل إن وجود الاساتذة والمرشدين الروحيين انما هو ضروري لكي لا يقوم سالك طريق الحقيقة بتحميل وفرض أي تفسير على تجربته، فمع الاستعانة بالكبار يتمّ التعرف على الصحيح من السقيم، وكذلك على مكر الشيطان الذي ينصب كمائن كبيرة في طريق

---

(١) ان مسألة غرق الحقائق لها نكتة عرفانيةٌ اخرى عند مولوي ولا علاقة لها بالتعددية الدينية، لا بد من النظر الى اشعار مولوي بعين عرفانية. كما ومن اللازم تحديد الموقع الفكري الذي استقر فيه.

(٢) كيان، العدد ٣٦ : ١١.

السالك، ان حضور المرشد في كافة المراحل امرٌ مفيد للسالك وهو يجعل الوصول إلى الهدف بالنسبة إليه اكثر سهولةً، فالمرشد محكّ التجربة الذي لا بد للسالك من موازنة ومقارنة تجاربه وفقه.

المبنى السادس: هو التمسك باسم (الهادي)؛ بمعنى أنه اذا لم نوافق على التعددية فإن اسم الهادي والهداية الإلهية لن يكون متجلياً، وكيد الشيطان سيصبح قوياً فيما ستضيق دائرة الرحمة الواسعة.

هنا لا بد أن نسأل ما هو المقصود من الهداية؟ هل المراد من هداية الله بيانه الطريق، أي تدليله البشر وارشادهم الى طريق وصولهم الى هدفهم النهائي أو أن المراد من هداية الله ايصاله الى المطلوب؛ أي ان يأخذ بيد البشر ويوصلهم بنفسه الى المقصد النهائي؟ ان ثمة فارقاً بين الايصال الى المطلوب وبيان الطريق للوصول إليه. فإذا فسّرنا الهداية بمعنى الايصال الى المطلوب النهائي فإن هذا التزام بان الهداية الالهية سوف توصل الانسان في نهاية المطاف ، بأي شكل وضمن أي طريق ، إلى الهدف النهائي، فالله يأخذ بيد البشر ويجرّهم خطوةً خطوة إلى الهدف، واذا كانت الهداية بهذا المعنى فمن غير الممكن معها عدم وصول انسانٍ إلى الهدف النهائي؛ فنتيجة هذه الهداية هي الوصول حتماً الى هذا الهدف، واذا تحقّقت هذه الهداية ، وكنا انحصاريين لا تعدّديين ، فلا بد لنا من الاعتراف بهزيمة المشروع الالهي، وفشل الانبياء الإلهيين، بيد ان هذا التصوير نفسه عن الهداية الإلهية غير صحيح أصلاً. فإذا كان العالم ساحةً للامتحان واختيار البشر فإن الهداية لن تكون بهذا المعنى، بل ستعني بيان الطريق، وهي بالتالي لن تنافي الإنحصارية الدينية، ذلك انها تعني ارشاد الباري تعالى الناس إلى الطريق المستقيم نحو الهدف النهائي، فالهداية ليست اكثر من ان الله تعالى يرشد الناس الى الطريق، فاذا كان كافة من في الارض كفّاراً، فإن الهداية الالهية ستكون متحقّقة بالرغم من ذلك، والضلالة التي تقع مقابل هذه الهداية تعني عدم بيان الطريق، والانحصاري ، كما التعددي ، ينكر مثل هذا النوع من الضلالة.

يفهم ويتضح من الكلمات الواردة في نفس مقالة (الطرق المستقيمة) وكذلك من اجوبة الدكتور سروش على ابهامات هذه المقالة ومبهماتها انه لم يتم تحديد واضح

وصحيح لمسألة الهداية الالهية، فقد جاء في الجواب عن ابهامات هذه المقالة ما يلي: «انطلاقاً من هداية الله للناس وكونه . على الاقل ، كالام المشفقة على أولادها... لا يمكنه الجلوس والتفرّج على التزوير والتلاعب ببضاعة الهداية وسرقتها وبقاء المحتاجين والمشتاقين لها عطشى فارغي الأكف فيما تؤخذ منهم نعمة السعادة الأبدية. ان دوره بذلك يبقى فاشلاً، فكيف لا يمّد يد الإصلاح من عالم قدرته إلى الخارج؟ ولا يسرع في مساعدة المظلومين والمحرومين؟ فكّروا في السعادة الا بدية ولا تتعاملوا معها كبضائع بخسة القيمة. كيف يمكن لله الرحيم ان يُحرَم أكثر مخلوقاته ، وبسبب قطّاع الطرق ، من هذه النعمة الفاخرة التي هي اعظم نعمة. ثم ولا يفكر بوسيلة توصد أمامهم (قطاع الطرق) الأبواب»[1].

اذا كان هناك مكان لاختيار البشر في ساحة الامتحان هذه فان الهداية الإلهية تقتضي قبل ذلك ارشاد الانسان الى طريق سعادته، فاذا تقرّر ان يسدّ الله الرحيم بنفسه الطريق على قطّاع الطرق فأين هو إذن الاختيار البشري؟ هل تنكرون ان كل هذا العدد الكبير من الانبياء والاولياء الالهيين قد قتلوا، وقطّعت رؤوسهم، أو انهم تعرّضوا للاسر والاعتقال؟ اذن كيف ينظر الله المشفق كالام على اولادها الى هذه الغلبة لحزب الشيطان؟ وكيف لم يحُل دون تحقق هذا الأمر؟ ألا يتنافى ذلك مع الرحمة الواسعة والهداية الإلهية؟

ان طرح مسألة الهداية الالهية بهذه الصورة يتنافى مع مبنى آخر اشار له نفس الدكتور سروش في موضع آخر، إنّه يرى ان تجربة العرفاء هي جوهر التديّن، ويعتقد بأن الدين الفقهي انما هو قشر لنشاط هذا الجوهر[2]، حسناً اذا جمعنا كافة عرفاء الاديان المختلفة فكم سيبلغ عددهم يا ترى؟ النتيجة هي انه سيجري في كل دين استبعاد شريحة كبيرة جداً من المتدينين. ألا ينافي هذا الرحمةَ الواسعةَ الإلهية وهدايته العاشقين؟ اذا اعتبرتم التجربة العرفانية جوهراً للدين فأنتم لا تملكون عدداً يوازي

(١) كيان. العدد ٣٧ : ٥٨.

(٢) لقد بيّن الدكتور سروش هذه النقطة في محاضرة له في مدينة كليولند تحت عنوان «حول المستويات المتعدّدة للتديّن». وقد جرى تعريف هذه المحاضرة في مجلة كيان. العدد ٣٦ : ٥٨.

انصار دين واحد من بين الاديان فكيف بكافة اتباع كل الاديان حتى يستفيدوا من النجاة، اذا كانت مشكلة التعددية تؤلم قلب الجميع ويتحرّقون من أجلها فلا يمكنكم اعتبار التجربة العرفانية جوهراً للدين.

وأرى من اللازم الاشارة هنا الى نقطتين أخريتين في ذيل الحديث عن المبنى السادس هما:

النقطة الاولى: ونريد ان نشير في هذه النقطة الى نوعٍ من المغالطة المبثوثة في روح وثنايا أطروحة (الطرق المستقيمة)، وهي مغالطة جرى توظيفها بشكل أكبر في المبنى السادس، فالمؤلف وبدلاً من الاستفادة من المفردات المحمّلة بالمعاني والمفاهيم كما وبدلاً من إقامته استدلاله على المعاني ركّز كل سعيه وجهده على توظيف المفردات القيمية، وهي مفردات يمكنها ان تحرّك العواطف وتشلّ حركة القراء من الناحية السيكولوجية بيد أنها لا تؤمن دليلاً منطقياً؛ ولهذا يشكل المضمون القيمي للمفردات مانعاً أمام طلاب الحقيقة(١)، فهل انه وبمحض مفردات من امثال الهداية، والتعددية، وضعف كيد الشيطان، وبسط يد الرحمة الإلهية على رؤوس الناس يمكن حل مسألة بهذه الدقة؟! لماذا كل هذا الابهام في اطروحة الطرق المستقيمة؟ ان سرّ هذه الابهامات هو هذا الاساس العام، فبدلاً من الاعتماد على مفردات محملة بالمعاني وتنقيح الادلة بشكل دقيق جرى اغراق المفردات القيمية للمفردات المعنائية، وحتى على صعيد ما كتبه الدكتور سروش حول الجواب عن ابهامات التعددية كان هذا الوضع هو الغالب والطاغي أيضاً، ولذلك لم يرفع هذا الجواب الابهام عن المقالة الاساسية، فما دمنا نوظف هذا المنهج فلن يتمّ حل أي مشكلة بأي جواب آخر، بل ستضاف المزيد من الابهامات الجديدة مما لا نهاية له بعد ذلك.

النقطة الثانية: جاء في تكملة هذا المبنى ما يلي: «ليس الكلام في تخلّي أتباع الديانات المختلفة ، ومن دون سبب ، عن الأعمال والآداب والعقائد الخاصّة التي يرونها ليحصل الانسجام والتناغم والتشابه بين الجميع، وإنما في ضرورة النظر بعينٍ أخرى

---

(١) هذه المغالطة تسمى بمغالطة (Loaded words) وقد جرى الاهتمام بها في الدراسات المتعلّقة بالفكر النقدي.

إلى الكثرة والاختلاف العقائدي والسلوكي، وعدم حصر جوهر الهداية في التعاليم الكلامية ـ الفقهية الصرفة، وعدم توهّم أن أيّ شخصٍ يحمل مجموعةً من المعتقدات الخاصة في ذهنه (الشيعة أو السنة أو البروتستانت أو الكاثوليك أو...) هو المهتدي والناجي فيما البقية ضالون هالكون، فعلينا ببُعد النظر في قراءة العمل والطلب والمعاناة...»[١].

وبالإضافة الى مغالطة المفردات القيمية هناك مغالطة اخرى في هذا النص، فالدكتور «سروش» يتحاشى التساهل والتسامح في العقائد والأعمال والحال انهما لازمان للتعددية. اذا كنتم تعدّديين فلا يمكنكم جعل الأعمال جوهراً للتدين، بل إن التعددية تعني ، أساساً ، تهميش الاعمال الخاصة بالنسبة للدين نفسه، ومعه فما هو الدافع بعد ذلك لمدّ النظر والتطلّع ناحية العمل؟ اذا كانت كافة الاديان مفضيةً في النهاية إلى الهدف النهائي فلا فرق بين التقيد بالآداب والاعمال الاسلامية أو تلك المسيحية، وما يكفي فقط حينئذٍ هو الجوهر المشترك بين الاديان كافة، فهداية الله تعالى هي من السعة بحيث تشمل الجميع؛ ولذلك لا يمكن بالشرح والتفصيل والتبجيل والتمجيد رفع هذا الثقل عن كاهل التعددية على صعيد هذا النوع من التساهل.

لكن الدكتور سروش يستعين في جوابه على ابهامات التعددية بمغالطةٍ أخرى، وهي مغالطة التوسل بذي الحدين الجعلي (غير الحقيقي)[٢] إذ يريد بذلك إثبات ان «تعدد الاديان والفرق والمدارس الفكرية ينبع اما عن علّة أو دليل، ولا يخرج عن هذين الأمرين (والحق أن تنوّع الآراء لدى الخواص له دليل أما لدى العوام فهو ذو علة) فإذا كنا نملك دليلاً فقد وصلنا إلى تعدّدية معقولة ومستدلٍّ عليها لا بد لنا من الانحناء بحكم العقل أمامها، واذا لم نكن نملك هذا الدليل (أو نملك أدلةً باطلة وهي في الواقع حينئذ ليست

---

(١) كيان، العدد ٣٦ : ١٢.

(٢) تؤثّر مغالطة ذي الحدين الجعلي (Bogus dilemma) في القياس ذي الحدّين. ويتشكل قياس ذي الحدين من قضيتين شرطيتين وقضية فصلية. وروح القياس ذي الحدين عبارة عن امتلاكنا عدة شقوق. وكافة هذه الشقوق تنتهي بنتيجة واحدة. ومغالطة ذي الحدين الجعلي تحصل في حالة ما إذا كانت الشقوق اكثر مما جاء في المقدمة الفصلية، أو ان تذكر لمقدم الشرطية توالي كاذبة. ويمكن للقرّاء المحترمين وبهدف المزيد من الاستيضاح الرجوع الى كتب المنطق.

أدلة وانما علة) ففي هذه الحالة ألا يحق لنا التفكير في أن هذه التعددية معلّلة، وهي كبقية الشؤون البشرية (اللون، الشكل، العرق، اللغة و...) مما أعطاه الله تعالى ومما أراده، وما دامت اسبابه باقية فإنه سيبقى هو أيضاً... ولذلك لا بد لكم من الاعتراف به»[١].

أولاً: ان الدكتور «سروش» وباتهامه القائلين بمعلولية التنوع بالعامية قام بنوع من التسرّع والعجلة، وكان يريد بذلك اقفال الطريق على قبول التعليل، وهذا في حد ذاته مغالطة أخرى[٢].

ثانياً: إن هذا من معادلة ذي الحدين الجعلي، إذ لا يمكننا استنتاج الاعتراف بالتنوع من كونه معللاً، ان الانحصاريين يوافقون على ان هذا التنوّع له علة (لا دليل) لكن مع ذلك هل ان كافة تنوّعات هذا العالم هي حق وصحيحة؟

من الطبيعي انه لا بد من البحث عن العوامل والعلل بحثاً تاريخياً وفهم اسرار ذلك، لكن تنوّع الاديان ليس كتنوع اعراق البشر وامثال ذلك، فالتنوع اللغوي والعرقي لا بد من الاعتراف به، لكن مجرد امتلاك العلة لا يوجب الاعتراف بأيّ تنوّع.

المبنى السابع: عدم خالصية أمور العالم، وقد أوضح الدكتور «سروش» مبناه هذا بقوله: «ليس الكلام هنا في أصل الأديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليط ، دائماً ، من الحق والباطل»[٣]، وهنا نلاحظ مجدّداً أنه قد جرى التعميم . وبتسرّع ، في هذا المبنى أيضاً، فإذا كانت كافة امور العالم غير خالصة أي لا عرق خالص ولا لغة خالصة، وكان كافة علماء الطبيعة يعترفون بعدم الخلوص والصفاء على مستوى أي ساحة من ساحات الطبيعة، فإن هذا لا ربط له بمسألة تنوع الأديان. لنفرض أن كافة امور العالم غير خالصة لكن ما هو الدليل على أن كافة الاديان حق، وانه ليس هناك ما هو خالص فيها. ان تشبيه الاديان

---

(١) كيان. العدد ٣٧ : ٥٩.

(٢) تسمى هذه المغالطة وأمثالها بمغالطة تسميم البئر (Poisoning the well). فالشخص في هذه المغالطة وقبل ان يتكلم مخالفه بأية كلمة يرتب كلماته بشكل يفقده الاعتبار. وبالتالي المجال للاعتراض. وعلى سبيل المثال يقول: «افهل الانسان احمق حتى يعتبر القضية كذا وكذا...».

(٣) كيان. العدد ٣٦ : ١٢.

بالامور الطبيعية للعالم هو تشبيه مع الفارق. ففي الدين لا بد من وجود ما هو خالص والا فلا تتم الهداية الإلهية، فإن بيان الطريق هو بتحديد الله سبحانه اياه بشكل دقيق. واختلاط الافهام حول الاديان مع الباطل ليس دليلاً على التعددية. فاذا كانت كافة الفهوم مخلوطاً من حق وباطل، فما هو الموجب والدليل على اعتبار كافة الطرق وتصحيحها؟! ان هذا الفرض لا يتضرّر به الانحصاري ابداً. فالطريق المستقيم في الواقع طريق واحد، لكن فهم كافة الناس مشوبٌ بالباطل.

وهكذا الحال في كلام أميرالمؤمنين عليه السلام فإنه لا يدل على اننا لا نملك حقاً خالصاً، وإنما يدل على أن المضلّين ، وبهدف تبريرهم الباطل الذي هم عليه ، يخلطون باطلهم بشيء من الحق، ومن هنا كان العثور على الحقيقة لطلابها أمراً صعباً، فهم (أهل الباطل) يقرأون آيات الحق، ويستندون الى الروايات لكن ثمة باطل مستبطن عندهم يريدون أن ينفذوه للناس «لو أن الحق خلص من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين».

وتكملةً لهذا المبنى ولاجل ان يبرر الدكتور «سروش» مدّعى التعددية ويجعله أكثر قابلية للاستيعاب والتقبل يشير الى سلسلةٍ من الحقائق التاريخية من قبيل ذهاب وضياع بعض الروايات، وحرمان الشيعة من الاستفادة من محضر الأئمة وغير ذلك. لكن هذه الأمور لا تنفع التعددية في شيءٍ أبداً، ذلك أنه اذا كان ادعاؤكم هو ان باب الوصول الى الواقع اصبح منسداً، واننا لا نملك أي طريق للوصول وفهم الحقائق الدينية فإن هذا نفسه بحاجة الى اثبات، بل هو ، وكما ذكر في علم اصول الفقه ، نظريةٌ باطلة، نعم، صحيح ان يد التحريف البشري امتدّت إلى الاديان وهو مما يراه الانحصاريون سبباً لتنوّع الاديان نفسها، لكنهم يقبلون بوجود بضاعة الآخرة من بين هذه البضائع، واننا نملك طريقاً بالمقدار الكافي لوضع اليد على هذه البضاعة بالرغم من كثرة الوضع في الروايات، وبالرغم من إغلاق الباب (الدرس) وإبقائه موصداً أمام الإمام الصادق عليه السلام و.... لكن قسماً مهماً وجديراً بالالتفات قد وصل الينا من التعاليم التي علّمها الائمة عليهم السلام لأصحابهم، وهذا المقدار يمكننا ، ببركة تحقيقات علماء الدين ، تمييز الصحيح فيه من السقيم، ولازم الهداية الإلهية هو ذلك أي ان يكون عندنا في

نهاية المطاف مقدار لازم على رغم كل المخالفات التي وقعت من قبل البشر وباختيارهم، ولعل المشكلة التي يراها الدكتور سروش في طريق هروبه من الانحصارية هي هضم الكثرة، فالكثرة كاللقمة من الطعام التي تعلق بالبلعوم بحيث ان تقبلها يجعل هضمها اكثر طبيعةً وسهولةً ما سيفتح الطريق نحو الانسانية(١). ويقول الدكتور سروش في ختام هذا المبنى: «إن الدعاة والمدّعين والمتكبرين والخياليين أولئك الذين ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد ليس لهم قدرة ولياقة الجلوس مع الآخر على طاولةٍ واحدةٍ وفي مصافٍّ واحد، وهم يجرّبون في وحدتهم العجيبة مرارة الحرمان من المحبة»(٢).

ان هذا الكلام غير اللائق يؤدّي إلى تسميم الفضاء الفكري، ففي الامور الفكرية يجب تجاوز الكلمات غير اللائقة، والابتعاد عن التقييمات الأخلاقية القيمية، وكما قلنا من قبل، هذا العمل يؤدّي الى سدّ الطريق على طلاب الحقيقة، ويسمّم المياه الصافية لها، والافضل من ذلك هو تجنّب هذا النوع من المغالطات واستبداله بطرح الاستدلالات المنطقية، أفهل يعاني الانحصاريون والتعدّديون من مشكلةٍ أخلاقية؟ ان هذه اشكالية خطيرة جداً وفائقة الأهمية، ومن هنا نرى من الأنسب بحث كافة الادلة التي ابرزها الطرفان والعمل على قراءتها ومناقشتها.

المبنى الثامن: انتماء كافة الحقائق إلى أسرة واحدة، ليس هناك حقّ لا انسجام ولا تناغم بينه وبين الحق الآخر، ان كافة الحقائق تجلس على شرفةٍ واحدةٍ وتسكن مجرّةً فاردة(٣).

اذا كنتم من القائلين بالحقائق لا الحقيقة، فهذا معناه انكم سلمتم ومنذ البداية بمعنى التعدّدية وفرضتموه مسلماً، فالانحصاري لا يرى ان لدينا حقائق بل حقيقة واحدة، اذن فهذا المبنى يتضمن مصادرةً على المطلوب.

ويتّضح من الشرح الذي ذكره الدكتور «سروش» في ذيل هذا المبنى ان هذا المبنى هو

---

(١) لاحظوا العبارتين التاليتين: «وعندما نذعن لهذا الأمر فسوف يتسنّى لنا هضم الكثرة بشكل أكثر سهولةً ومألوفيةً واستساغة» (كيان، العدد ١٢/٣٦). و «... هذا التواضع وقلّة الادعاء يجعل الخطّاب والحوار مألوفاً وميسراً، ويفتح الباب أمام التعدّدية الإنسانية والدينية» (كيان العدد ١٣/٣٦).

(٢) م، ن.

(٣) م، ن.

نفس تلك المطالب التي كان قد ذكرها من قبل، ومن ثم عاد لتكرارها هنا: «إن الوظيفة التي لا يمكن تركها لأيّ محقّق طالب للحقيقة هي الاستمرار في حلّ جداول الحقائق ووزن الهندسة المعرفية وزناً دائماً»[1]، وكما قلنا مراراً، التدين ليس موازنةً للهندسة المعرفية دائماً، بل إنه حلّ لجدول النجاة لا الوصول والعثور على الحقائق النظرية لواقع العالم، ففعل التدين ليس تشييد مبنى المعرفة وانما ، صرفاً ، الهدف النهائي للدين، فالمعرفة النظرية التي هي الحصول على الحقائق امرٌ فيما التدين امر آخر[2].

المبنى التاسع: عدم الانسجام والتناغم ما بين القيم والآداب والفضائل، يقول الدكتور سروش: «لم يقم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلان للجمع، بل إن كافة التجارب البشرية تشهد على تعارضهما، ومن هنا يصل أفراد المجتمع في نهاية المطاف إلى التخيّر بينهما واختيار واحدةٍ منهما على الأخرى»[3].

ويقر الدكتور سروش في اجاباته عن مبهمات التعددية بأن التجربة البشرية تحكي عن كثرة القيم والتفاسير وعدم الصلح فيما بينها وهذا نوع من الاستقراء[4]. وهنا يطرح التساؤل التالي وهو كيف يمكن استنتاج التعددية الدينية عن طريق عدم قابلية تحويل الكثرات القيمية الى وحدة؟ فهل كلما عثرتم على عالم كثرة غير قابل للتحويل ، وبدليل الاستقراء ، فلا بد ان يكون ذلك دليلاً على التعددية الدينية؟ هل يدعي الانحصاريون بان جوهر التدين هو جمع كافة الفضائل والقيم؟ ان التدين شيء والانسان الكامل ، بالاصطلاح الصوفي ، شيءٌ آخر. إن جوهر الدين من وجهة نظر الانحصاريين ليس جمع الفضائل والقيم حتى تقولوا لا يمكننا جمع كافة القيم في مكان واحد، وأن البشرية لم تنبئنا حتى اللحظة عن هذا الأمر في تجاربها.

اذا كان يمكن ان يكون هناك ولو انسان كامل واحد، فمن المعلوم إذن ان جوهر الدين ليس جمع كافة القيم. ان التكاليف حسب الطاقة **﴿لايكلف الله نفساً إلا وسعها﴾**

(١) كيان العدد ١٣/٣٦.

(٢) ويستمّر الدكتور سروش في تكرار هذه المغالطة في طيات هذا المبنى فيقول: «...لا الشعور الخالد بالرضا بحقّه المزعوم والجلوس فارغاً وعدم الاطلاع على ما عند الآخرين» (م. ن. ١٣).

(٣) م. ن، ١٤.

(٤) كيان العدد، ٦٠/٣٧.

فالمطلوب هو كل ما يقع في حدود الوسع الانساني لا كافة قيم العالم، وكما ذكرنا في بداية المقالة لم يجر تصوير صريح وواضح وصحيح في مقالة «الطرق المستقيمة» لجوهر الدين والتدين. ان عليكم أولاً تحديد جوهر الدين ومن ثم تنظرون هل ان عدم امكانية جمع القيم له ارتباط بجوهر الدين أو لا؟ وعلاوة على ذلك، فإن بعض القيم قابلة للجمع، والكلام يتركّز على هذه القيم القابلة للجمع فهل انها قابلة للجمع عن طريق دين واحد أو عن طريق كافة الاديان؟ وعليه فلا يمكن استخراج تعدّدية الاديان من تكثّر القيم.

اذا لاحظنا جمع القيم في جوهر التدين يتضح جلياً الفارق بين مسألة الانسان الكامل وقضية جمع القيم، فما يلاحظ في التدين هو حد النصاب للقيم القابلة للجمع، اما في تحقق الانسان الكامل فلا بد من طرح اجتماع كافة القيم، ودليل هذه المطالب واضح، وكما قلنا فإن القدرة والوسع تؤخذ في التكاليف.

المبنى العاشر: وهو عبارة عن عليّة تدين أكثرية المتدينين لا دليلية هذا التدين[1] «أما الأفراد العاديّون الذين يمثلون الطبقة الوسطى في المجتمع فالكثير منهم أسرى العلل لا الأدلة والمبرّرات العلمية، إنهم هم من يملأ هذا العالم... ما هي تلك الأمور التي يفتخر بها مثل هؤلاء المجبورون المقيّدون المسجونون (والذين هم نحن) على بعضهم البعض؟ وعلى ماذا يلعنون بعضهم البعض؟»[2].

هذا المبنى لا ربط له بالتعددية أيضاً، فنزاع التعدّديين والانحصاريين منحصر في الجواب عن السؤال التالي: هل ان الهدف النهائي يؤمّنه دين واحد أو ان كافة الاديان تساهم في الإيصال إليه؟

فالانحصاري لا يقول ان الوصول الى الدين الحق يجب ان يكون عن طريق الدليل حتماً، واذا ما كان دينكم علّياً لا دليلياً فإن هذا الدين لن يقدر على ايصالكم للهدف، بل إنه يرى بأنك لو وضعت قدمك على الصراط المستقيم ، سواءٌ عن طريق العلة أو الدليل ، فقد نلت حظاً من السعادة. فإذا كان جوهر الدين قد لوحظ فيه الوصول عن طريق

---

(١) كيان العدد. ١٥/٣٦.

(٢) م. ن.

الدليل فيمكن القول بان تدين الكثيرين علّي لا دليلي، لكن هذا القيد باطل في حدّ نفسه، فجوهر الدين له تأثيره الخاص سواءٌ حصل عن طريق العلة أو عن طريق الدليل.

نعم، ثمة تمايز بين الحالتين بلحاظ الدرجة والمقام، وكمثال فإن تدين «ابي ذر الغفاري» يغاير تدّين «سلمان» لكن جوهر الدين متحقّق فيهما معاً.

هذا ولكن الدكتور «سروش» وبإثارته الناحية الاخلاقية القيمية قام مجدّداً بتلويث البحث، وابتلي مرّةً اخرى بمغالطة «تسميم البئر»، انه يوصي القرّاء أن يكونوا متواضعين ذلك ان الجميع اسرى العلل... أفهل لدى التعّدديين والانحصاريين مشكلة اخلاقية؟ هل ان الانحصاريين متكبرون. اما التعددون فمتواضعون ومتألمون للغير؟ لا يصح التوسّل بالقيم الاخلاقية لحل المسائل الاعتقادية والعلمية. ان النزاع ما بين التعدديين والانحصاريين يقوم على مسألة فائقة الأهمية، فالكلام يدور حول ترسيم هندسة النجاة وهي قضية أكثر أهمية من إكمال جدول المعرفة، وترسيم هندستها، ان البحث قائم حول الشقاوة والسعادة الأبدية، وعليه فاذا ما أبدى الانحصاري حساسيةً في هذا البحث، فإن ذلك ناشىء عن أهمية المسألة، ومن هنا يجب التدقيق اكثر في هذا الموضوع.

وفي نهاية هذه المقالة ارى من اللازم الاشارة الى عدة اشكالات عامة على مقالة «الطرق المستقيمة»، وكذلك على «الجواب عن ابهامات التعددية» وهي:

١ ـ لقد جرى في هذه المقالة تقييم غير محايد فيما يخصّ التعددية، فإذا ما كان من المقرّر البحث حول التعددية بشكل تحقيقي فلا بد من بيان أدلة الطرف الآخر ودراستها، وإلاّ فإن مجرد ذكر عدة مباني للتعددية دون أدلة الطرف الآخر لا ينمّ سوى عن عدم العناية بروح الموضوع وجوهره، فأدلة الطرف المقابل جرى بيانها في أكثر الكتب المرتبطة بالموضوع، ولذلك لا بد من دراسة وتحقيق قوتها وضعفها أيضاً.

٢ ـ ان المباني المختلفة التي ذكرت للتعددية ، والبعض منها تكثير لا مبرر له ، لم يجر تفصيلها وتشريحها بشكل دقيق، فلو ان كافة المقدّمات اللازمة جرى تحليلها بشكل دقيق كما وبُيّن الترابط ما بين المباني والتعددية نفسها بشكل واضح، فإن كافة هذه

الابهامات التي حصلت للقرّاء لم تكن لتحصل أساساً، ان الابهام أجمل لباس ألبست به هذه المقالة، والاصل الذي هو البيان الدقيق للمقدمات صار كبش فداء للفرع الذي هو مجموعة المطالب الهامشية.

٣ ـ مع الاسف جرى استخدام المفردات والتعابير المحمّلة بالقيم بشكل كبير جداً، وذلك غفلةً عن ان التمسّك بمثل هذه المفردات لا يشكل دليلاً على نظرية التعددية حتى لو أمكنه تأمين سبب للاعتراف بها، إذ لا يجوز تلويث الماء الزلال للحقيقة بالوحل، وأشكلة محاكمة الموضوع أمام القرّاء.

الفهرس